المجمع العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي

إطلالة على نظرية المعرفة

في الفلسفة الإسلامية

د. حسن معلمي
ترجمة: منصف حامدي

دار الولاء
بيروت - لبنان

إطلالة على
نظرية المعرفة
في الفلسفة الإسلامية

دار الولاء
للطباعة والنشر والتوزيع

لبنـان - بيـروت - برج البراجنة - الرويـس - شـارع الرويـس
تلفاكس: 545133 1 00961 - 689496 3 00961 - ص.ب. 307/25
www.daralwalaa.com - info@daralwalaa.com - daralwalaa@yahoo.com

المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي
طهران، شارع أحمد قصير ـ بلاك ٢ ـ رقم البناية (٢)
هاتف: ٩٨٢١٨٨٧٣٤٨٦٣ ـ ٩٨٢١٨٨٥٣١٢٤٩+ فاكس: ٩٨٢١٨٨٧٦٤٧٩٢+
Email: iict.publication@gmail.com

إطلالة على نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية

تأليف: الدكتور حسن معلمي
ترجمة: منصف حامدي
الإخراج الفني: المنتدى للصف والإخراج الطباعي
تصميم الغلاف: المصمم مجتبى عبيد
الناشر: دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع
المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي
الطبعة الأولى: بيروت ـ لبنان ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م
ISBN: 978-614-420-056-8

إطلالة على
نظرية المعرفة
في الفلسفة الإسلامية

الدكتور حسن معلمي

ترجمة

منصف حامدي

دار الولاء

بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

مسرد المحتويات

كلمة «المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الاسلامي»

أبصر «المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي» النور في عام ١٩٩٤م، وانطلقت نشاطاته في إطار المشروع الفكري التجديدي. فالمشاريع المعرفية للمفكرين في العالم الإسلامي تنقسم إلى ثلاث فئات، هي: التقليدية، التجديدية، الحداثية الدينية. بالنسبة للفئة الأولى، فهي تتعاطى مع الحداثة باعتبار الأفكار الجديدة بديلة للأصالة والسنّة. وعليه، فإنّ أنصارها يرفضون أيّ تعديل في تلك المفاهيم، مهما كانت الظروف. لذلك فإنّ هؤلاء، في نظر أنفسهم، يرفضون الحداثة والتجدّد دفاعاً عن السنّة، وبالتالي يبدو جليّاً أنّ أيّ تعديل أو تحديث أو قراءة معاصرة للنصوص الدينية تستجيب لمتطلبات المجتمع الإنساني في النموذج الفكري لهذه الفئة، هو أمرٌ بعيد المنال.

من جهة أخرى، هناك مشروع التجديد الديني الذي يقف في مواجهة التيار التقليدي الديني، آنف الذكر، ويتعامل مع مفاهيم الحداثة والأفكار العصرية بانفتاح كبير، فيقايض مبدأ الأصالة بالتجدّد، ويعمل على تحديث السنّة وتطويعها بما يتناسب مع المفاهيم المعاصرة.

وفي الوقت الذي يبدو فيه أنّ مآل النموذج المعرفي للتقليديين هو الجمود الفكري، والأصولية، والتماهي، والرجعية، فإنّ نتيجة النموذج التجديدي هي إقصاء السنّة عن الساحة نهائياً، وفتح الباب على مصراعيه أمام المذاهب الإنسانية والعلمانية لتفرض سطوتها على جميع مرافق المجتمع.

في هذه الأثناء، يبرز أمامنا نموذج فكري ثالث هو المشروع الحداثي الديني، لا سيّما الشقّ المجدّد فيه، إذ إنّه في الوقت الذي يبادل الأصالة بالسنّة، إلا أنه يسعى من خلال السماح لمفاهيم الحداثة بالعبور عبر ممرّ السنّة، إلى تعديل وتطوير تلك المفاهيم، فيقوم بتحويل مصطلحاتٍ من قبيل الحرية، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية؛ إلى التحرّر، والمساواة، والحاكمية الدينية.

لقد اختار النموذج الفكري التجديدي العقل والرؤية الكونية للإسلام، كمنظار ينظر من خلاله إلى مفاهيم الواقعية، وبلوغ الحقيقة، وتفسير القيم المعنوية، (المشروع واللامشروع)، ومن هذه الزاوية فهو ينطلق باتجاه التنظير، والإنتاج الفكري في مجالات الأحكام والثقافة والاقتصاد والسياسة والاجتماع.

تأسيساً على ما تقدّم، انبرى «المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي» إلى إتحاف سوق النشر العالمية بإصداراته التي جاوزت الـ(٨٠٠ مصنّف). تلك المصنّفات التي ارتأت إدارة المعهد أن تنظر بعينين ناقدتين: عين تنتقد المذهب العلماني، والمذهب الإنساني بوصفهما النموذجين اللذين يمثّلان الرؤية الفلسفية السائدة في الغرب؛ وأخرى تنتقد وترفض النموذج الفكري المطروح من قبل التيار الفكري التقليدي الإسلامي، لتطرح بديلاً عنهما هو: العقلانية الإسلامية، والمقولات المنطقية المشتركة، تحت عنوان: النموذج الحداثي الديني المؤطّر بالسنّة.

مع الشكر والتقدير

علي أكبر رشاد

مؤسس «المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي»

نبذة سريعة عن «المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي» ومؤسسه

بدأ سماحة الشيخ علي أكبر رشاد دراسته الدينية في الحوزة العلمية بطهران في عام ١٩٦٧م، وبعد أن أنهى مرحلة المقدمات، انتقل إلى الحوزة العلمية بمدينة قم في عام ١٩٧٠م، فدرس مرحلة السطوح الأولى والثانية والثالثة والرابعة في الفقه وأصول الفقه على مشايخ كبار من أمثال: حسن طهراني، صلواتي أراكي، اشتهاردي، حرم بناهي قمي، اعتمادي تبريزي، بني فضل تبريزي، يوسف صانعي، السيد علي محقق داماد، سبحاني تبريزي. كما درس الفلسفة الإسلامية في قم وطهران عند الأساتذة: أحمد بهشتي، محمد محمدي كيلاني، الشيخ الشهيد مرتضى مطهري. أضف إلى ذلك، حضور المترجم له ولعقدين من الزمن دروس الفقه، وعلم الأصول لمرحلة الخارج في حوزتي طهران، وقم، عند المشايخ والآيات العظام: حسين وحيد خراساني، علي مشكيني، حسين علي منتظري، السيد علي خامنئي، مجتبى طهراني.

على مدى العقود الثلاثة الماضية، عكف الشيخ الأستاذ علي أكبر رشاد على تدريس موضوعات الفقه والأصول والفلسفة والعرفان في الحوزة العلمية في طهران، فضلاً عن فلسفة الدين، والعلوم القرآنية، وميثودولوجيا

فهم الدين في الجامعات. كما أنّ سماحته يواصل، ومنذ عشر سنوات، تدريس مرحلة السطوح العالية (مرحلة الخارج في الفقه والأصول).

حالياً يشغل سماحة الشيخ رشاد منصب عضوية المجلس الأعلى للثورة الثقافية، والمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ومجلس رسم السياسات لحوار الأديان. كما إنّه مؤسس ورئيس المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي، وهو أكبر صرح دراساتي، غير حكومي، يعنى بشؤون الدين والعلم في إيران. للمعهد العالي العالي أربعة معاهد تضمّ في مجموعها ٢٠ قسماً تتوزع على فروع: الفلسفة، الأبستمولوجيا، العرفان، الدراسات القرآنية، علم الكلام، الدراسات الدينية، منطق فهم الدين، الأخلاق، الفقه والتشريع، السياسة، الاقتصاد، الإدارة الإسلامية، الدراسات الغربية (الاستغراب)، التاريخ والحضارة، الدراسات الثقافية، الثورة الإسلامية، آداب الفكر... إلخ.

جاء تأسيس المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي في عام ١٩٩٤م، في ظلّ الحاجة الملحّة إلى البحث في الشؤون الفكرية المعاصرة، والتركيز على الاتجاهات النقدية والحداثية في المستويات العليا، وقد أثمرت الجهود العلمية للمعاهد التابعة له عن صدور ما يزيد عن ٨٠٠ عنواناً من المصنّفات المدوّنة، وهناك حالياً ثماني دوريات علمية تصدر عن المعهد العالي هي «قبسات» (مجلة متخصّصة في فلسفة الدين/ ذات رتبة علمية ودراساتية)، «ذهن» (متخصّصة في علم المعرفة)، «اقتصاد إسلامي» (ذات رتبة علمية ومحكمة)، «حقوق إسلامي» (ذات رتبة علمية ودراساتية)، «كتاب نقد» (دورية فكرية نقدية)، شهرية «زمانه» (متخصصة في التاريخ وعلم الاجتماع السياسي لإيران المعاصرة)، فصلية «حكمت» العالمية تصدر باللغة الإنجليزية (متخصّصة في الفلسفة واللاهوت)، وفصلية «الحكمة» العالمية باللغة العربية (متخصصة في النظم الاجتماعية في الإسلام).

كما صدرت عن المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي في العقد الأخير أربع موسوعات بإشراف سماحة الشيخ رشاد، عناوينها:

١ ـ موسوعة الإمام علي عليه السلام (صدرت في ١٣ جزءاً).

٢ ـ موسوعة القرآن (دوّن منها ٣٥ جزءاً حتى الآن).

٣ ـ موسوعة السيرة النبوية (في ١٥ جزءاً، وهي قيد التدوين).

٤ ـ موسوعة الثقافة الفاطمية (صدرت في ٦ أجزاء).

بالإضافة إلى ما تقدّم ذكره، فإنّ سماحة الشيخ علي أكبر رشاد هو مؤسّس ورئيس الحوزة العلمية للإمام الرضا عليه السلام، وهو مجمع علمي يشمل جميع المستويات العلمية الحوزوية.

علاوة على المعاهد الأربعة (النظم الإسلامية، الثقافة والدراسات الاجتماعية، تدوين الموسوعات، الحكمة والدراسات الدينية)، هنالك الأكاديمية العالمية والتي هي في طور التأسيس، والهدف منها توسيع شبكة الارتباطات العلمية، وقد طرحت هذه الأكاديمية مشروعاً ضخماً للترجمة، يشمل ترجمة ٢٠٠ مصدر إلى مختلف لغات العالم، ناهيك عن مشاريع أخرى عالمية في مجال التنظير، أو نقد آراء مشاهير المفكرين في العالم. وتنضوي تحت لواء المعهد العالي العديد من المؤسسات والمراكز العلمية التي تقوم بإصدار العديد من النتاجات التي تهمّ شريحة الشباب وطلبة الجامعات.

مع الشكر الجزيل

الدائرة العامة للترجمة والنشر الدولي

كلمة المعهد

لا يخفى على أحد أن نظرية المعرفة تحظى بمكانة شامخة ضمن المباحث الفكرية في العصر الحديث. في الواقع، كل ما في الأمر أن ما أفرزته دنيا الفكر الجديد هو مجرّد قراءة جديدة لمجال نظرية المعرفة. في الوقت الحاضر، شئنا أم أبينا نحن نواجه آثار ومستلزمات هذه القراءة الجديدة. في حين أنه من الطبيعي أن نواجه جملة من الأسئلة هي كالتالي:

١ ـ ما هو رأي المفكّرين المسلمين حول هذه المسألة؟

٢ ـ ما المائز بين رأي المفكّرين المسلمين وبين المفكّرين الغربيين الجدد؟

٣ ـ كيف ننقد ونوازن بين هذه الميزات؟

بما أن الفلاسفة القدامى لم يواجهوا هذه المسائل، لم يكن همّهم إلاّ حل المسائل السالفة من قبيل حلّ مسائل مثل السفسطة والسفسطائيين. في المقابل، أدّى انتقال النتاج الفكري الغربي حول نظرية المعرفة إلى محيطنا الفكري، إلى دخول مفكّرينا المعاصرين من قبيل العلاّمة الطباطبائي وتلامذته في سجال فكري مع هذه المسائل.

كما لا يخفى، فإن هذا السجال لم يصل بعد إلى محطّته النهائية، باعتبار أننا في حاجة ماسّة إلى مزيد من التحقيقات في هذا المجال الحسّاس بقصد إضفاء جانب من العمق على هذا الفضاء المعرفي. ولهذا

السبب، كان لزاماً على مؤسّسة التحقيق للفلسفة والكلام أن تؤسّس فريقاً مختصّاً من المحقّقين يُعنى بالتحقيق حول نظرية المعرفة.

لقد أعدّ هذا الفريق مجموعة من الخطط التحقيقية سترى النور في القريب العاجل لتقدّم خدمة للمهتمّين بهذا الحقل المعرفي.

هذا الكتاب الذي هو عصارة جهد المحقّق الكبير الدكتور حسن معلّمي يعدّ ثمرة جهود هذه المؤسّسة لدراسة هذه المباحث الدقيقة.

يهدف هذا الكتاب إلى استخراج الآراء المعرفية لكبارالفلاسفة المسلمين منذ البداية وحتى الآن ومقارنتها بالآراء المعرفية الجديدة للمفكّرين الغربيين وبعد النقد ورد الشبهات تتم الموازنة بينها.

تتجلّى قيمة هذا الأثر من جهة كونها المرّة الأولى التي يتم فيها تجميع هذا الكم الهائل من الآراء المعرفية المهمّة. ومن الطبيعي، أنه ليس الأخير في هذا المجال، وسوف تتوالى الحلقات اللاحقة لتكمّل هذا الأثر.

راجع هذا الكتاب جملة من المحقّقين الأفاضل هم السادة: بارسا نيا وواعظي ورشاد وتحت إشراف الأستاذ آية الله الشيخ مصباح اليزدي شكر الله سعيهم.

مع الدعاء بالتوفيق للمحقق الفاضل ولكل زملائه.

قسم الفلسفة والكلام

المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي

مدخل

١ ـ يعرض هذا التحقيق، بقليل من التفصيل جميع المباحث المعرفية متتبّعاً آراء جميع الفلاسفة، كما يشمل بقليل من الاختصار، خلاصة آراء بعض الفلاسفة بخصوص بعض المسائل. هذا العمل هو إذاً طريق وسط بين الإسهاب وبين الإجمال، من جهة، وبين المرتبة الأولية الابتدائية، وبين المرتبة العليا النهائية.

ضمن هذا الكتاب، تم نقل الأقوال بشكل مسهب ولم يتم الاكتفاء بخلاصة الآراء وذلك للأسباب الأربعة التالية:

أ ـ نظراً لأهمية عبارات فطاحل العلماء من قبيل الفارابي وابن سينا وصدر الدين الشيرازي في هذا المجال.

ب ـ كون هذه العبارات صادرة عن هؤلاء حصرياً في المجال نفسه بحيث لم يشاركهم فيها أحد.

ت ـ فتح المجال للقارئ ليطّلع على آراء هؤلاء العظماء ويستنبط منها ما يشاء.

ث ـ تم نقل آراء وعبارات المرحوم العلاّمة الطباطبائي والشهيد مطهّري والأستاذ مصباح بشكل كامل أيضاً ـ على رغم أنّها غالباً هي نفس نظريات الفلاسفة السابقين لهم ـ وذلك بسبب أنّ هؤلاء الأفاضل كانوا قد أخذوا بعين الاعتبار الشبهات المعاصرة، ونظراً لكون تقريرهم لأفكار أسلافهم يضمّ ثمرات عملية. إذ لا

ننسى أن الغرض من هذا الكتاب هو الإجابة عن الشبهات المطروحة ورفع أي إبهام في هذا المجال.

٢ ـ لقد تم، ضمن بحث آراء ونظريات الفلاسفة المسلمين، مراجعة كل آثار هؤلاء العظماء بحيث وصلت في بعض الأحيان إلى سبعين مجلّداً. طبعاً هناك أجزاء من مؤلّفاتهم ليس لها ارتباط بما نحن فيه. وعليه، تم الاكتفاء بذكر أسماء هذه الكتب ضمن فهرس المنابع حتى يتمّ الرجوع إليها عند الحاجة.

٣ ـ أرجو من الأعزّاء الذين يطالعون هذا الكتاب أن يتفضّلوا عليّ بملاحظاتهم وانتقاداتهم البنّاءة بقصد إغناء وإثراء هذا التحقيق.

في النهاية أتوجّه بجزيل الشكر والامتنان إلى كل الأعزّاء الذين ساعدوني في أن يرى هذا الكتاب النور. وأخص بالذكر أعضاء الهيئة العلمية لقسم الفلسفة والكلام، وسائر المسؤولين المحترمين في المعهد العالي لبحوث الثقافة والفكر الإسلامي.

د. حسن معلّمي

القسم الأول

نظرية المعرفة
في الفلسفة الإسلامية
(فلاسفة الرعيل الأوّل)

مقدّمة

لقد تم طرح جملة من مسائل نظريّة المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة بشكل مبثوث وفق ما تقتضيه ضرورة البحث ضمن المباحث المختلفة. لكن، لم يتم طرح هذه المباحث تحت عنوان مستقلّ أو بشكل علم خاصّ. لقد كانت ولازالت هذه المباحث تطرح ضمن مباحث الفلسفة والمنطق. ويعود السبب في ذلك إلى المكانة الثابتة غير القابلة إلى التزلزل لموقع العقل في الفلسفة الإسلامية بحيث لم تتمكّن النِّحَل المخالفة أن تُضعف من هذه المكانة الشامخة. لقد ظلّ الفلاسفة المسلمون يرون دوماً إمكان الوصول إلى العلم اليقيني والضروري والقطعي المطابق للواقع، وذلك بالارتكاز على البديهيات الأوّلية وعلى العقل. فقط في بعض الأحيان يعمدون إلى نقد كلام السفسطائيين وأحياناً يبحثون أقسام وأحكام العلم وأحياناً أخرى يطرحون جملة من المباحث تحت عنوان «الوجود الذهني». لكن هذه المباحث المذكورة لا تغطّي جميع أطراف وجوانب هذا البحث الذي هو مورد نظرنا. إلى أن جاء مجموعة من الفطاحل من قبيل المرحوم العلاّمة الطباطبائي والشهيد الصدر والشهيد مطهّري رضوان الله تعالى عليهم والأستاذ جوادي آملي والأستاذ مصباح دام ظلّهما إلى جانب مجموعة أخرى من المفكّرين وطرحوا جملة من المباحث المعرفية في سياق الجواب عن الشبهات المعرفية المطروحة في الفلسفة الغربية هي في حاجة منّا أن نطالعها بدقّة وتأمّل. وبمواصلة الدرب في هذا المجال يمكن تأسيس نظرية متكاملة ومحكمة في نظرية المعرفة تبحث بنحو أحسن حول

مسائل اليقين والمطابقة على نحو يكون مورد الضرورة عند الشروع في المباحث الفلسفية وعلى الأقل عند بحث أمّهات المسائل الفلسفية. وصولاً إلى كشف الطريق ـ ولو كان رفيعاً جدّاً ـ المؤدي إلى الواقع انتهاء باثبات أن هذه الطريق غير مسدودة. وبالتالي يتم إثبات إمكان معرفة الواقع بقطع النظر عن تأثير الذهن (بالشكل الذي يطرحه أسلاف كانت) كما يتم الإجابة عن الشبهات المختلفة الموجودة في نظرية المعرفة الغربية. ونحن بعون الله تعالى نصبو إلى الوصول إلى هذه المرحلة.

الكندي
(٢٦٠ ـ ٢٨٥هـ)

يرى الكندي بأنه يمكن الوصول إلى المعرفة عبر طرق ثلاثة: الحس والعقل والوحي. كما يرى بأن المعرفة الوحيانة هي أتقن من قسيميها.

يرى بأن المعرفة الحسّية تحصل بوساطة الحواس الخمس بشكل مباشر. كما تحصل المعرفة العقلية وإدراك الكلّيات (غير الأمور الجزئية والمتغيّرة) بوساطة العقل. كما يقول بوجود قوة تتوسط القوة الحاسّة والقوة العاقلة هي القوة المتخيّلة أو المصوّرة والتي توجد الصور. وعبر هذه القوة يتم تعبير الرؤى.

يقول الكندي بوجود معارف ضرورية، ولكن غير فطرية للعقل من قبيل «الكل معلول علّة» و«يستحيل اجتماع النقيضين».

يرى الكندي بأنّ إدراك (فهم) حقيقة الشيء يتم بالعقل لا بالحواس. كما أنّ موضوع الإدراك الحسّي عند الكندي هو المادّة والجسمانيات. في المقابل، فإن موضوع الإدراك العقلي هو غير مادي ولا جسماني. وعليه يكون متعلّق الإحساس هو الأشخاص الجزئيين، بينما يكون متعلّق التعقّل هو الأشخاص الكلّيين[1].

ينقل الكندي عن أرسطو أنّ مراتب العقل كالتالي:

(١) حسام محيي الدين، فلسفة الكندي، ص ٣٠ ـ ٣١ ـ ٤٥ ـ ٤٦، م م شريف تاريخ فلسفة در إسلام ج١ ص٦٠٨؛ الكندي رسالة في التعقّل، ص١ ـ ٢.

١ ـ العقل بالفعل؛ ٢ ـ العقل بالقوّة؛ ٣ ـ العقل الذي خرج من القوّة إلى الفعل؛ ٤ ـ العقل البياني[١]. ثم يعرض توضيح أرسطو لهذه المراتب دون أن يبدي رأيه في ذلك[٢]. يقول الكندي بحس وتعقّل الأمور البديهية والتي لا تحتاج إلى البرهان[٣] كما يرى بأن الفلسفة هي العلم بحقيقة الأشياء بحسب وسع وطاقة البشر[٤].

بناء على هذه المعطيات، يرى الكندي بأنّه من المسلّمات أن يقدر العقل على الوصول إلى الواقع، كما يعدّد أموراً بديهية لا تحتاج مطابقتها للواقع إلى أي استدلال.

أمّا دائرة بحث الكندي فقد تركّزت حول «دائرة كشف الواقع» التي تكون متقنة أكثر عند الاعتماد على العقل وأسبابه، وبما أن المعرفة الحسّية قابلة للتغيّر تكون المعطيات العقلية ذات قيمة أعلى من المعطيات الحسّية[٥].

كما يتضح من خلال كلامه حول الله تعالى وصفاته، أنّه يعتبر أصل العلّية أمراً مسلّماً يكون اليقين والمطابقة شيئاً واحداً فيه[٦].

وبالنتيجة، لا يشك أوّل فيلسوف مسلم في أصل قدرة العقل وحتى الحس كذلك على الوصول إلى الواقع. كما يعتبر اليقين والمطابقة من المسلّمات، ويعتبر الأمور «البديهية» هي مبنى الأمور «النظرية».

---

(١) إن رأي أرسطا طاليس في العقل على أنواع أربعة:
الأوّل منها: العقل الذي بالفعل أبداً؛
والثاني: العقل الذي بالقوّة وهو للنفس؛
والثالث: العقل الذي خرج في النفس من القوّة إلى الفعل والرابع: العقل الذي نسمّيه البياني (الناتي ـ الثاني). (بدوي، عبد الرحمن، رسائل فلسفية ص ١ ـ ٥).

(٢) حسام محيي الدين، فلسفة الكندي، ص٥٧.

(٣) المصدر نفسه ص٥٧.

(٤) حنّا الفاخوري، فلسفة الكندي ٣٧٦.

(٥) حسام محيي الدين، المصدر نفسه ص٣٠ ـ ٣٩.

(٦) المصدر نفسه ص١٢٠ ـ ١٣٠؛ حنّا الفاخوري المصدر السابق ص٣٩٠.

الفارابي
(٢٥٧ ـ ٣٣٩هـ)

يقسّم الفارابي المعرفة إلى «حسّية» و«عقلية». ويرى بأن الحس يدرك الجزئيّات بينما يدرك العقل الكلّيّات. كما أنّ إدراك الجزئيّات يسبق إدراك الكلّيّات.

يعتقد الفارابي بأنّ الإحساس يحصل بوساطة آلات الحس بحيث تكون منفعلة. كما أنّ إدراك الصورة المعقولة يحصل بوساطة الصورة المحسوسة ممّا يجعل من الضروري أن تكون الصورة المعقولة مطابقة «للمحسوس» وإلاَ فإنها لا تكون صورتها المعقولة. كما أن النفس تدرك المعقولات والكلّيات بدون وساطة.

ويرى بأن مبدأ المعرفة هو الحس الذي يشكّل الأرضية التي تؤسّس لتحقق المعقولات. كما أنّ صورة المعقول لا مادّة لها. أمّا العلم الحسّي فهو متغيّر وجزئي. بينما يكون العلم بالكلّيات علماً عقليّاً وثابتاً[1].

---

(١) فنقول: من البيّن الظّاهر أنّ للطفل نفساً عالمة بالقوّة، ولها الحواسّ آلات الإدراك. وإدراك الحواسّ إنّما يكون للجزئيات؛ وعن الجزئيات تحصل الكلّيات والكلّيات هي التجارب على الحقيقة. غير أن من التجارب ما يحصل عن قصد. وقد جرت العادة بين الجمهور بأن يسمّي التي تحصل من الكلّيات عن قصد متقدّمة التجارب. فأمّا التي تحصل من الكلّيات للإنسان لا عن قصد، فإمّا أن لا يوجد لها اسم عند الجمهور لأنهم لا يعنونه (لا يعنون به). وإمّا أن يوجد لها اسم عند العلماء، فيسمّونها أوائل المعارف ومبادي البرهان (البراهين) وما أشبهها من الأسماء. =

البديهيات الأوّلية:

يعتقد الفارابي بأن للإنسان علماً بالذات بالبديهيات الأوّلية من قبيل «جميع الشيء أكبر من بعضه» وأنّ هذا العلم غير قابل للإنكار[1]. كما أنّ

= وقد بيّن أرسطو في كتاب «البرهان» أنّ من فقد حسّاً فقد فقد علماً ما. فالمعارف إنّما تحصل في النفس بطريق الحس. ولمّا كانت المعارف إنّما حصلت في النفس عن غير قصد أوّلاً فأوّلاً (ولا)، فلم يتذكّر الإنسان، وقد حصل جزء جزء (حيز، حيز) منها. فلذلك قد يتوهم أكثرالناس أنّها لم تزل في النفس، وأنها تعلم طريقاً غير الحس. فإذا حصلت من هذه التجارب في النفس، صارت النفس عاقلة، إذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب. ومهما كانت هذه التجارب أكثر، كانت النفس أتّم عقلاً. ثم إنّ الإنسان مهما قصد معرفة شيء من الأشياء، اشتاق إلى الوقوف على حال من أحوال ذلك الشيء، وتكلّف إلحاق ذلك الشيء في حالته (جلالته) تلك بما تقدّم معرفته (تعريفه). وليس ذلك إلاّ طلب ما هو موجود في نفسه من ذاك الشيء، مثل أنّه متى اشتاق إلى معرفة شيءمن الأشياء، هل هو حي أم ليس بحي. وقد تقدّم فحصل في نفسه معنى الحي ومعنى غير الحي. فإنه يطلب بذهنه أو بحسه، أو بهما جميعاً أحد المعنيين، فإذا صادفه، سكن عنده واطمأن به والتذّ بما زال عنه من أذى الحيرة والجهل، وهذا ما قاله أفلاطون: إن التعلّم تذكّر، وإن التفكّر هو تكلّف العلم، والتذكر تكلّف الذكر. والطالب مشتاق متكلّف، فمهما (فيما) وجد مهمّاً (فيما) قصد معرفته دلائل وعلامات ومعاني ما كان في نفسه قديماً، فكأنّه يتذكّر عند ذلك، كالناظر إلى جسم يشبه بعض أعراضه بعض أعراض جسم آخر كان قد عرفه وغفل عنه، فيتذكّره بما أدركه من شبيهه. وليس للعقل فعل محض (يخص) به دون الحس سوى إدراك جميع الأشياء والأضداد. وتوهم أحوال الموجودات على غير ما هي عليه، فإن الحس يدرك حال الموجود المجتمع مجتمعا، ومن حال الموجود المتفرّق متفرّقاً ومن حال الموجود القبيح قبيحاً، ومن حال الموجود الجميل جميلاً، وكذلك سائرها، وأمّا العقل فإنه يدرك من حال كل موجود ما قد أدركه الحس، كذلك ضدّه، فإنه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً ومتفرّقاً معاً ومن حال الموجود المتفرّق متفرّقاً ومجتمعاً معاً، وكذلك سائر ما أشبهها. (الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين ص٩٨ ـ ٩٩). وأيضاً يمكن الرجوع إلى: الفارابي، تعليقات، ص٣٨ ـ ٥٠ ـ ٥١ ـ ٨٧ ـ ١٠٨؛ الفارابي، رسالتان فلسفيتان، ص١٠٤، الفارابي، فصول منتزعة ص٢٨ ـ ٥٢؛ انديشه هاى اهل مدينه فاضله ص٢١٨ ـ ٢٢٤؛ فصوص الحكم ص٧٦ ـ ٧٩ ـ ٨١ ـ ٨٦ ـ ٨٧؛ الجمع بين رأيي الحكيمين ص٩٨ ـ ٩٩.

(١) والأشياء التي للإنسان معرفتها، منها ما لا يعرّى أحد من معرفته بعد أن يكون سليم الذهن؛ مثل أن جميع الشيء أكثر وأعظم من بعضه، وأن الإنسان غير الفرس، وهذه تسمّى العلوم المشهورة والأوائل المتعارفة. وهذه متى جحدها إنسان بلسانه فلا يمكنه أن يجحدها في ذهنه؛ إذ كان لا يمكن أن يقع له التصديق بخلافه. ومنها ما يعرفها بعض الناس دون بعض... ونصل إلى معرفتها بتلك الأوائل التي لا يعرّى منها أحد. =

كل الناس يتساوون في توفّر هذه البديهيات عندهم، إذ هي موجودة لديهم من ابتداء وجود الإنسان، وذلك بطور فطري بالرغم من إمكان الغفلة عن ذلك وعدم الدراية بذلك بشكل تفصيلي[١].

ما ينبغي الإشارة إليه هو أن مقصود الحكماء من كلمة «فطري» والتي لها معانٍ متعدّدة هو معناها الصحيح.

كما أنّه في بعض الموارد، قد طرح أقسام القضايا الأولية[٢].

وحاصل الكلام أن الفارابي يعتقد بأنّ هذه القضايا هي مبنى العلوم وبنيتها التحتية، ويعتبرها يقينيّة وقطعيّة لا يرقى إليها الشك. وبالتالي، فهو يعتقد بالأمور الفطريّة في هذا المجال[٣]:

الناس ذوو الفطرة السليمة يشتركون في هذه الفطرة ويستوعبون بها المعارف والمعقولات الأولى. فهذه الفطرة مشتركة بين جميع أفراد البشر وبوساطتها يتحرّكون نحو الأعمال المشتركة. هذا الأمر هو أساس كل سعادة مشتركة بين البشر السليمي الطبع[٤].

= ولمّا كانت صناعة المنطق هي أوّل شيء يشرع فيه (شرع فيه) بطريق صناعي؛ لزم أن تكون الأوائل التي يشرع فيها أموراً معلومة سبقت معرفتها للإنسان، فلا يعرّى من معرفتها أحد وهي أشياء كثيرة. (الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، ص٨١ ـ ٨٢).

(١) وجميع هذه الأشياء التي لا يعرّى من علمها أحد، هي حاصلة في ذهن الإنسان من أوّل وجوده غريزية فيه. غير أن الإنسان ربّما لم يشعر بما هو حاصل في ذهنه؛ حتّى إذا سمع اللفظ الدّال عليه شعر حينئذ أنّها كانت في ذهنه... وكثير من الأشياء التي يمكن الشروع بها في صناعة المنطق؛ لا يشعر بتفصيتها؛ وهي حاصلة في ذهن الإنسان. (الفارابي، المصدر السابق، ص ٨٢).

إنّ في المعقولات أشياء لا يمكن أن يكون قد غلط فيها أصلاً، وهي التي يجد الإنسان نفسه كأنها فطرت على معرفتها واليقين بها، مثل أن الكل أعظم من جزئه، وأن كل ثلاثة فهو عدد فرد. (الفارابي، إحصاء العلوم ص ٤).

(٢) الفارابي، انديشه هاى اهل مدينه فاضله (أفكار أهل المدينة الفاضلة)، ص٢٢٣.

(٣) فأقول إنّ كل إنسان هو مفطور من أوّل وجوده على قوّة بها تكون أفعاله وعوارض نفسه و(تمييز) على ما ينبغي.

... أمّا القوّة التي يفطر عليها الإنسان من أوّل وجوده، فليس إلى الإنسان اكتسابها. (الفارابي، اللتنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين ص٥٢ ـ ٥٣).

(٤) الفارابي، سياسة أهل المدينة... ص١٤٨.

كما أن الفارابي يؤيّد هذا المطلب في موارد أخرى ويظهر بأن هذه الأمور الفطرية والبديهية ممّا لا يمكن إنكاره، بالرغم من أنّنا لا ندري جهة ولا كيفية حصولها؛ لأنّ عدم فهم جهة الحصول لا يزيل اليقين بها. يرى الفارابي أن الحس وحده لا يكفي لإدراك هذه الأمور الفطرية التي هي كلّية بينما، لا يدرك الحس إلاّ الأمور الحسّية. وعليه، ينبغي أن توجد قوة غير الحس يمكنها أن تدرك الأمور الفطرية[1][2].

ضمن الجمع بين قولي الفارابي (إذ من جهة، يرى بأنّ المحسوسات تكون مقدّمة للمعقولات والكلّيات، ومن جهة أخرى، يعتقد بوجود البديهيات والفطريات) ينبغي القول: إنّ مبدأ المفاهيم التصوّرية حسّيّة لكن

---

(١) قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر؛ بل بالفطرة والطبع... وهذه القوة جزءاً من النفس تحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمّل أصلاً... والمقدّمات هي مبادئ العلوم النظرية... (آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه ص٣٦٦).
فالمقدّمات الكلية التي بها يحصل اليقين الضروري لا عن قياس صنفان: أحدهما الحاصل بالطباع والثاني الحاصل بالتجربة.
والحاصل بالطباع هو الذي حصل لنا اليقين به من غير أن نعلم من أين حصل ولا كيف حصل، ومن غير أن نكون شعرنا في وقت من الأوقات أنّا كنا جاهلين به، ولا أن نكون قد تشوّقنا معرفته، ولا جعلناه مطلوباً أصلاً في وقت من الأوقات، بل نجد نفسنا كأنّها فطرت عليه من أوّل كوننا، كأنّه غريزي لنا لم نخل منه. وهذه تسمّى الأول الطبيعية للإنسان وتسمّى المبادئ الأول وليست بنا حاجة في هذا الكتاب إلى أن نعرف كيف حصلت ومن أين حصلت، لأن جهلنا بجهة حصولها ليس يزيل اليقين بها، ولا ينقصه، ولا يعوقنا على أن نؤلّف منها قياساً يوقع لنا اليقين بها باللازم عنها.

(٢) وقد اختلفت آراء الناس في جهات وقوعها، غير أنّه ليست بنا حاجة عند استعمالنا إيّاها إلى أن ندري كيف حصلت ومن أين حصلت إلاّ أنّه يظهر في حل هذه المقدّمات الكلّية أن أعيانها محسوسة. ولذلك قال قوم: إنها حاصلة عن الحس. وقد تبيّن ههنا أنّها وإن كانت حاصلة عن الحس فليس في الحس وحده كفاية في حصولها على التّمام. من قبل إنا إن كنا نقتصر منها على مقدار ما أحسسناه ونحن إنّما أحسسناه من أعيانها أعياناً محدودة العدد، لزم أن يكون ما يحصل لنا منها مقدّمات جزئية لا كلّية ونحن نجدها قد حصلت كلّيات، حتّى صرنا نحكم على موضوعات هذه المقدّمات حكماً عاماً، يشتمل على ما أحسسناه وما لم نحسّه. فمن ذلك يتبيّن أن للنّفس فعلاً ما في المحسوسات أزيد من إحساسنا بها. (المنطقيات للفارابي ج١ ص٢٦٩ ـ ٢٧١).

العقل هو الذي يولّد المفاهيم الكلّية والقضايا. أي أنّ وظيفة الحس تقتصر على تهيئة الأرضية للوصول إلى المفاهيم الكلّية والقضايا ثم يأتي دور العقل والنفس لتصنيعها (هذا بخلاف رأي ديكارت وكانط حول الفطريات، على رغم وجود تشابه كبير بين رأيهما وبين كلام الفارابي).

العقل

طرح الفارابي ملاحظات مفيدة حول العقل لها بعد معرفي. إذ قال في هذا الصدد(١):

القوّة الناطقة هي الأمر الذي يتقوّم به الإنسان وإنسانية الإنسان، وهي ليست في ذاتها عقلاً بالفعل ولا بالطبع. ولكن العقل الفعّال هو الذي يوصلها إلى مرتبة العقل ويجعل الأمور المعقولة فعلية حين تصل القوّة الناطقة إلى كمالها وتصبح عقلاً بالفعل. فحين تشابه هذه لقوّة الناطقة وتجانس المفارقات العقلية تدرك ما يشابه ذاتها وذات غيرها. فيكون المعقول لذاتها عين العاقل والعقل كما يكون جوهر العاقل عين جوهر المعقول. وبالتالي، يتّحد العاقل والعقل والمعقول. وفي هذه المرتبة تصل القوّة الناطقة إلى مرتبة العقل الفعّال. وهي المرتبة التي إن وصل إليها الإنسان فإنه قد حقّق سعادته ومبتغاه(٢).

سعى الفارابي إلى الجمع بين رأيي أرسطو وأفلاطون، وذلك بقوله بأن الحس والعقل وسيلتان لإدراك المفاهيم والقضايا. كما أن للعقل مرتبة

---

(١) العقل العملي هو قوّة بها يحصل للإنسان عن كثرة تجارب الأمور وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة مقدّمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغي أو يؤثّر أو يجتنب... وهذا العقل إنّما يكون عقلاً بالقوّة ما دامت التجربة لم تحصل. (الفارابي، فصول منتزعة ص٥٤ ـ ٥٥).

التعقّل هو القدرة على جودة الرؤية واستنباط الأشياء التي هي أجود وأصلح فيما يعمل ليحصل بها للإنسان خير عظيم... (المصدر السابق ص٥٥)

(٢) الفارابي، سياسة أهل المدينة... ص٨٠ ـ ٨١).

أعلى من الحس تسمح له بإنتاج المفاهيم لكن بعد أن يكون الحس قد هيّأ الأرضية لذلك[١].

وبالنتيجة، فإن الفارابي يعتبر أنّ الحس والعقل وسيلتان لكسب العلم. كما أنّ المبدأ الفاعلي للعلم هو العقل الفعّال. كما يعتقد بأنّ للنفس، إثر اكتسابها للقابلية، أن تنال العلم ممن له مرتبة أعلى منها.

في هذه الحالة، تطرح مسألة ظهور العلم، أمّا مسألة مطابقته للواقع فمفروغ منها؛ لأنّ التصديق يكون بمعنى كشف المطابقة وفي الواقع، فإنّ المطابقة وبداهة القضايا هي عين اليقين بصدق مطابقتها. إذاً، حين يكون لدينا أمر بديهي فإنّ مطابقته للواقع تكون حاصلة أيضاً. كما أن الحس والعقل يساعدان على ظهور البديهيّات وتأسيس النظريّات على أساسها، وهذا هو المنهج الذي يوصلنا إلى نيل الحقائق.

الكلّي:

يقبل الفارابي، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى أرسطو، مفهوم الكلّي وأنواعه. كما يعتقد بأن الكلّي ـ بخلاف الجزئي ـ مفهوم يمكن أن يتشابه به اثنان. ويرى بأن الكلّي هو ما من شأنه أن يحمل على أكثر من واحد. يقول في هذا الصدد: الكلّي، بخلاف الجزئي، يقبل الحمل على أكثر من واحد[٢].

---

(١) وكل معنى يدلّ عليه فهو إمّا كلّي وإمّا شخصي. والكلّي ما شأنه أن يتشابه به اثنان أو أكثر. والشخصي ما لا يمكن أن يكون به تشابه بين اثنين أصلاً. وأيضاً فإن الكلّي هو ما شأنه أن يحمل على أكثر من واحد. والشخصي هو ما ليس من شأنه أن يحمل على أكثر من واحد. (الفارابي، المنطق عند الفارابي، ج١، ص٥).
كما قال في محل آخر:
والمعاني المفهومة من الأسماء منها ما شأنها أن تحمل على أكثر من موضوع واحد وذاك مثل المعنى المفهوم من قولنا إنسان؛ فإنه يمكن أن يحمل على زيد وعمرو وعلى غيرهما... إلخ (الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق ص٥٨).

(٢) وكل معنى يدلّ عليه لفظ فهو إمّا كلّي وإمّا شخصي، والكلّي ما شأنه أن يتشابه به اثنان أو=

ينبغي أخذ هذه المسألة بعين الاعتبار: إن قبول الفارابي ـ مثله مثل أرسطو ـ للمفاهيم الكلّية لا يعني بالضرورة نفي المثل الأفلاطونية؛ بعبارة أخرى لا منافاة بين أن يقبل ـ بمعنى ما ـ مُثُل أفلاطون، وبين أن يقول بإمكان إدراك الكلّيات (بالمعنى المفهومي).

العلّية

يعتقد الفارابي بمسألة أصل العلّية ويعتبرها أحد الأمور البديهية. كما يعتقد بأن إثبات الواجب يبتني هذا الأصل[1].

حاصل الكلام هو أنّ الفارابي يعتقد باليقين بالأمور الفطرية لدى النفس ويعتبرها من ضمن البديهيات والتي يكون من ضمنها أصل العلّية. ويبدو

=أكثر، والشخصي ما لايمكن أن يكون به تشابه بين اثنين أصلاً. وأيضاً فإن الكلّي هو ما شأنه أن يحمل على أكثر من واحد، والشخصي هو ما ليس من شأنه أن يحمل على أكثر من واحد. (الفارابي، المنطق عند الفارابي ج١ ص٧٥).

كما قال في مكان آخر:

والمعاني المفهومة من الأسماء منها ما شأنها أن تحمل على أكثر من موضوع واحد، وذاك فإنّه يمكن أن يحمل على زيد وعلى عمرو وعلى غيرهما... الخ. (الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق ص٥٨). مثل المعنى المفهوم من قولنا إنسان، فإنّه يمكن أن يحمل على زيد وعلى عمرو وعلى غيرهما... الخ. (الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق ص٥٨).

(١) لا يجوز أن تكون علل ممكنة لا نهاية لها، لأن لكل واحدة منها خاصّية الوسط فتكون معلولة باعتبار، وعلّة باعتبار. وكل ما يكون له خاصّية الوسط فله بالضرورة طرف. (آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه ص٣٧٧).

كما يقول أيضاً:

الماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها، وإلاّ لم توجد. ولا يجب وجودها بذاتها وإلاّ لم تكن معلولة فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وتجب بشرط مبدئها وتمتنع بشرط لا مبدئها. فهي في حد ذاتها هالكة. ومن الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة ضرورة. (الفارابي، فصوص الحكم ص٥٠).

وأيضاً:

فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقومات فهويته عن غيره وتنتهي إلى مبدأ لا ماهية له. (المصدر السابق ص٤٩).

أيضاً أنه يعتبر بأن أصل وجود العالم الجسماني وكذا المطابقة هما بديهيّان وواضحان. كما يمكن إثبات وجود الله المتعال بالبرهان.

ابن سينا
(٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ)

يُعتبر ابن سينا أحد أكبر المفكّرين وأحد الفلاسفة الكبار وله آراؤه الخاصة في مختلف العلوم والمواضيع. بالرغم من أنّه لم يدوّن مطالب تحت عنوان نظرية المعرفة، إلاّ أنّ له، من خلال آرائه المتنوّعة، مطالب عظيمة ترتبط بهذا البحث. بعبارة أخرى، لقد أكمل ابن سينا النظريات التي كانت مطروحة قبله سواء أكان ذلك في الفلسفة اليونانية أم بين الفلاسفة المسلمين من قبيل الكندي والفارابي.

سنحاول طرح مباحث ابن سينا في نظرية المعرفة ضمن العناوين التالية:

١ ـ الإدراك: معناه وأنواعه.

٢ ـ أدوات الإدراك.

٣ ـ مفهوم الكلّي.

٤ ـ معاني العقل وأنواعه.

٥ ـ البديهيات الأولية والنظرية.

٦ ـ العلم بالنفس.

٧ ـ معرفة الله المتعال.

٨ ـ العلم بالعلم الجسماني.

٩ ـ الوجود الذهني والمطابقة في باب الماهيات.

١ ـ معنى الإدراك وأنواعه:

يذكر ابن سينا جملة من الملاحظات حول معنى الإدراك وأنواعه وخصائصه، سنحاول ذكرها تباعاً[1].

يقسِم ابن سينا الإدراك الذي هو عبارة عن «تمثّل شيء عند المُدرِك» إلى قسمين: أ. تمثّل ذلك حقيقة. وب. تمثّل الصورة الذهنية والمثال لذلك الشيء[2].

وبما أنّه يعتقد بأنّ أدوات العلم هي عبارة عن العقل والحس، فإنه يقسّم العلم إلى حسّي وعقلي. كما يقسّم العلم الحسّي أيضاً إلى ظاهري وباطني[3].

ويفرّق أيضاً بين أنواع الإدراك في موارد أخرى من باب تنوّع المدرِك. كما يرى بأنّ القوى المدرِكة لصور المحسوسات هي غير المدرِكة للمعاني والمفاهيم[4].

كما يبيّن الفرق بين الإدراكات الحسية والخيالية والعقلية فيقول: تكون الصور المحسوسة مشوبة بالعوارض المادّية. أمّا الصور الخيالية فإنها تكون

---

(١) للإطلاع أكثر على ذلك، يمكن مراجعة الإشارات لابن سينا ج٢ ص٣٠٨ ـ ٣٢٢ وأيضاً النجاة، ص١٦٢ ـ ١٦٥ ـ ١٧١.

(٢) إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثّلة عند المدرِك يشاهدها ما به يدرك، فإمّا أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك، أو أن يكون مثال حقيقة مرتسماً في ذات المدرِك. (ابن سينا، الإشارات ج٢ ص٣٠٨).

(٣) الشيء قد يكون محسوساً عند من يشاهد ثم يكون متخيّلاً عند غيبته بتمثّل صورته في الباطن كزيد الذي أبصرته مثلاً إذا غاب عنك فتخيّلته، وقد يكون معقولاً عندما يتصوّر من زيد مثلاً الإنسان الموجود أيضاً لغيره. (ابن سينا الإشارات ج٢ ص٣٢٢)

(٤) وأمّا القوى المدركة من باطن، فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات. ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً ومنها ما يدرك ولا يفعل ومنها ما يدرك إدراكاً أوّلياً ومنها ما يدرك إدراكاً ثانياً. (ابن سينا، النجاة ص١٦٢ ـ ١٦٥).
كما يقول: وأمّا القوّة النظرية فهي قوّة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلّية المجرّدة عن المادّة. (المصدر السابق).

مجرّدة عن بعض عوارض المادّة، بينما تكون الصور العقلية مجرّدة عن كل العوارض المادّية[1].

كما يبرز، بعد بيانه لمراتب الإدراك، بأن أعلى مرتبة له هي مرتبة الإدراك العقلي[2].

حاصل الكلام هو أن الشيخ يرى بأنّ العلم يشمل أنواعاً من ضمنها العلم الحصولي والحضوري؛ كما يقسّم العلم الحصولي إلى أنواع منها الحسّي والخيالي والعقلي. ثم يقسّم العلم الحسّي إلى ظاهر وباطن. وضمن ترتيبه للمعارف البشرية، لا يرى بأن لها المرتبة ذاتها؛ إذ يرى بأن أعلى مراتب العلم الحصولي هي إدراك المعقولات والكلّيات.

٢ ـ أدوات الإدراك:

ذكر ابن سينا في كتبه المتعدّدة بأنّ الحس والعقل هما وسيلتان موصلتان إلى الإدراك. كما أوضح أنّ الحس يشمل الحس الباطني إلى جانب الحس الظاهري. وبالنتيجة، فإنّ ابن سينا يرى بأنّ أدوات الإدراك هي الحس والعقل، وأنّ مبدأ المعرفة يتحقق بالحس الذي هو عبارة عن مرتبة أدنى من مرتبة الإدراك العقلي[3].

---

(١) وكل إدراك جزئي فهو بآلة جسمانية. أمّا المدرَك من الصور الجزئية كما تدركه الحواس الظاهرة وهو المدرَك على هيئة غير تامّة التجريد والتفريق عن المادّة ولا مجرّدة أصلاً عن علائق المادّة... وأمّا المدرِك للصورة الجزئية على تجريد تامّ من المادّة وعدم تجريد البتّة من العلائق كخيال فهو لا يتخيّل إلاّ أن ترتسم الصورة الخيالية منه. (ابن سينا، النجاة ص١٧١ ـ ١٧٧).

إن القوّة العقلية هي التي تجرّد المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع وسائر ما قيل. (المصدر السابق ص١٧١ ـ ١٧٧).

(٢) والإدراك العقلي خالص إلى الكنه عن الشوب، والحسي شوب كلّه. (ابن سينا، الإشارات ج٣ ص٣٤٥).

(٣) الإشارات ج١ ص٢١٤ ـ ٢١٥؛ ج٢ ص٣٢١ ـ ٣٥٠؛ برهان الشفاء ج٣ ص٢٢٠ ـ ٢٢٣؛ طبيعيات الشفاء، باب النفس ص٥٠ ـ ٥١ ـ ١٤٥ ـ ١٨٤ ـ ١٨٦؛ الشفاء، باب الطبيعيات=

إذاً، يكون الحس، حسب رأي الشيخ، إحدى أدوات المعرفة، كما أنّ المفاهيم الكلّية تكون مسبوقة بالحس. أي أنّ النفس يمكنها أن تدرك الكلّيات والمعقولات عبر الإحساس وتصور المعاني الكلّية.

يرى الشيخ أن الإنسان يتميَّز مِن سائر الكائنات بقدرته على تصور المعاني الكلّية والوصول من المعلوم إلى المجهول[1].

يفرّق الشيخ بين العلم وبين المعرفة. تعني المعرفة عنده إدراك الجزئيات بينما يكون العلم عبارة عن إدراك الكلّيات؛ وعليه، يعتبر أن العلم الحسّي هو من المعرفة لا من العلم[2].

زبدة الكلام، أنّ ابن سينا يعتبر أنّ الحس هو الأرضية التي تُهَيَّأ لحصول العلم والمعرفة بالتصورات الجزئية؛ لكن عند إدراك الكلّيات

=ج٣ ص٤٢٨؛ النجاة ص١٦٢ ـ ١٦٦ ـ ١٧١ ـ ١٧٢؛ التعليقات ص١٠ ـ ٢٢ ـ ٢٤ ـ ٤٨.
الإدراك إنما هو للنفس، وليس الاحساس بالشيء المحسوس والإنفعال عنه. والدليل على ذلك أنّ الحاسّة قد تنفعل عن المحسوس، وتكون النفس لاهية فيكون الشيء غير محسوس ولا مدرك فالنفس تدرك الصورة المحسوسة بالحواس وتدرك صورها المعقولة بتوسّط صورها المحسوسة، إذ تستفيد معقولية تلك الصور من محسوسيتها، ويكون معقول تلك الصور لها مطابقاً لمحسوسها وإلاّ لم يكن معقولها. وليس للإنسان أن يدرك معقولية الأشياء من دون توسّط الصور المحسوسة... وحصول المعارف للإنسان تكون من جهة الحواس، وإدراكه للكلّيات من جهة إحساسه بالجزئيات. ونفسه عالمة بالقوة، فالطفل نفسه مستعدّة لأن تحصل لها الأوائل والمبادئ، وهي تحصل له من غير استعانة عليها بالحواس، لا يحصل له عن غير قصد ومن حيث لا يشعر به. والسبب في حصولها له استعداده لها... والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف. (ابن سينا، التعليقات، ص٢٣).

(١) وأخصّ الخواص بالإنسان تصوّر المعاني الكلّية العقلية المجرّدة عن المادّة كل التجريد والتوصّل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوّراً من المعلومات العقلية... فتكون للإنسان قوة تختص بالآراء الكلّية وقوة أخرى تختص بالرؤية في الأمور الجزئية.
فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فيقال عقل نظري. (طبيعيات الشفاء، باب النفس، ص١٨٤ ـ ١٨٥).

(٢) الحس طريق إلى معرفة الشيء لا علمه. وإنما نعلم الشيء بالفكرة والقوة العقلية. وبها تقتنص المجهولات بالاستعانة عليها بالأوائل. (التعليقات ص١٤٨).

والتصديقات فإن العقل هو الوسيلة الأصلية لتحقق ذلك. وعليه، يكون للعقل أهمية كبرى في تبلور نظرية المعرفة عند ابن سينا.

٣ ـ مفهوم الكلّي

يقسم الشيخ التصوُّر إلى كلّي وجزئي ويرى بأن الأوّل تصوّر يكون «مفهومه قابلاً للصدق على كثيرين» ويعتقد بأنّ هذا المفهوم موجود في الذهن باعتبار أنّ كل المفاهيم العقلية تكون من هذا القبيل. أي أنّ المفاهيم العقلية لا توجد إلا في الذهن[١].

يعتقد الشيخ بأن الكلّي أمر انتزاعي بمعنى أن إدراكه وتعقّله يتم بتوسّط العقل لا أنه بمعنى أنه منتزع من الخارج[٢].

حاصل الكلام هو أنّ الشيخ يقبل تفسير أرسطو حول مفهوم الكلّي ثم يرمّم نقصه. في المقابل، هو لا يقبل تفسير أفلاطون وكذا القول بأنّ الكلّي هو صورة مبهمة للجزئي وأمثال ذلك.

٤ ـ معاني العقل وأنواع العقل والتعقّل:

يذكر الشيخ للعقل وأنواعه معانيَ مختلفة ودرجات متفاوتة كما يبيّن خصائص كلّ مرتبة منها ويرى بأنّه يمكن لنفس الإنسان أن تحصل على كلّ مراتب التعقل تدريجياً[٣].

---

(١) منطق الشفاء، ج١ ص٣٦ ـ ٦٥؛ التعليقات ص١٠٩ ـ ١٢٦ ـ ١٢٧؛ النجاة ص١٦؛ الإشارات ج١ ص٣٧ ـ ٣٨؛ المباحثات ص٧٨؛ شرح العيون ج٣ ص٩٧. المعقول من كل شيء لا يتخصص بشخص معيّن، بل يكون كلّياً ويشترك فيه كثيرون وجوداً أو ذهناً. (التعليقات ص١٠٩).

(٢) إن العقل ينتزع صور الموجودات ويستثبتها في ذاته فليس معناه أن ينتزع تلك الصور والذوات كما هي، بل يعقل معناها ويستثبت ذلك المعنى في ذاته. (التعليقات ص٧٣)

(٣) ابن سينا، الحدود أو التعريفات ص٢٦ ـ ٢٧؛ طبيعيات الشفاء باب النفس ص٢٠٨ ـ ٢١١ ـ ٢١٢ ـ ٢٢٠؛ الإشارات ج٢ ص٣٥١ ـ ٣٥٣؛ النجاة، ص١٩٣؛ الرسائل، ص٢١٦؛ رسالة في إثبات النبوات ص٤٣؛ التعليقات ص٢٧.

كما يذكر للعقل معانيَ مختلفة هي: ١ ـ ما يميّز بين الأمور الحسنة والقبيحة؛ ٢ ـ الأحكام الكلّية التجريبية والآراء المحمودة؛ ٣ ـ التصورات والتصديقات الفطرية؛ ٤ ـ العقل النظري؛ ٥ ـ العقل العملي؛ ٦ ـ العقل الهيولاني؛ ٧ ـ العقل المستفاد؛ ٨ ـ العقل بالملكة؛ ٩ ـ العقل الفعّال[١].

وضمن تفريقه بين العقل بالقوة والعقل بالفعل، يقول: للعقل بالقوة القدرة على قبول المعقولات. أمّا العقل بالفعل فإنه واجد للمعقولات[٢].

---

(١) حد العقل: العقل السليم اسم مشترك لمعان عدّة فيقال عقل لصحّة الفطرة الأولى في الناس فيكون حدّه أنّه قوّة بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة: ويقال عقل لما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلّية فيكون حدّه أنّه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدّمات يستنبط بها المصالح والأغراض ويقال عقل لمعنى آخر وحدّه أنّه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل.
وأمّا الذي يدلّ عليه اسم العقل عند الحكماء فهو ثمانية معان: أحدها العقل الذي ذكره الفيلسوف في كتاب البرهان وفرّق بينه وبين العلم فقال ما معناه (معنى) هذا العقل هو التصوّرات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعلم ما حصل بالاكتساب، ومنها العقول المذكورة في كتاب النفس. فمن ذلك العقل النظري والعقل العملي، فالعقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلّية من جهة ما هي كلّية. والعقل العملي قوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مظنونة أو معلومة. ثم يقال (لقوى كثيرة من العقل النظري عقل فمن ذلك) العقل (الهيولاني وهو قوة للنفس مستعدّة لقبول ماهيات الأشياء مجرّدة عن المادّة ومن ذلك العقل) بالملكة وهو استكمال هذه القوّة حتّى تصير قوّة قريبة من الفعل بحصول الذي سمّاه في كتاب البرهان عقلاً ومن ذلك العقل بالفعل وهو استكمال النفس في صورة ما أو صورة معقولة حتّى متى شاء عقلها وأحضرها بالفعل، ومن ذلك العقل المستفاد وهو ماهية مجرّدة عن المادّة (مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج).
ومن ذلك العقول التي يقال لها الفعّالة وهي كل ماهية مجرّدة عن المادّة أصلاً. فحدّ العقل الفعّال إمّا من جهة ما هو عقل فهو أنّه جوهر صوري ذاته ماهية مجرّدة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادّة وعن علائق المادّة هي ماهية كل موجود. وإمّا من جهة ما هو عقل فعّال فهو أنّه جوهر بالصنعة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه. (ابن سينا، الحدود أو التعريفات، ص١١ ـ ١٣)
(٢) العقول إذا اعتبرت تكون على ثلاثة أنحاء: منها ما يكون بالقوة من كل وجه كالعقول الإنسانية؛ فإن المعقولات فيها بالقوة، إلاّ الأوائل فإنها تحصل فيها بعد ترعرعه وإذا قلنا: إنّه كل شيء أي أنّه كل شيء فيه بالقوة وفي قوته أن يعقلها كلّها. ومنها ما يكون بالفعل من=

كما يعتبر أن للإنسان نفساً ناطقة وأنّ العقل هو قوة مدركة لصور الكلّيات[1].

حاصل الكلام هو أنّ ابن سينا يعتقد بأن النفس الإنسانية لها جملة من المراتب ويمكنها أن تحصّل المفاهيم بالتدريج إثر إفاضة العقل الفعّال والعقل القدسي لها. وبالتالي تتوسع معرفتها ارتكازاً على العلل الإعدادية والأدوات التي تُهيِّئ الأرضية لذلك. هذه المعدّات هي الحس والمعرفة الحسية. وعلى هذا المنوال يسير العقل الإنساني صوب الواقع والحقائق، كما أن النفس الإنسانية تحصّل الحقائق والمعارف الحقيقية عبر اتصالها بعالم القدس.

٥ ـ البديهيات الأولية والفطريات:

يعتقد ابن سينا بأنّ المعارف البشرية مبتنية على البديهيات. كما يعتقد بأن هذا الإبتناء أمر ضروري. ويرى بأن البديهيات أمور واضحة ويقينية وأن العقل يضطر إلى قبولها. كما يعتبر بأن البديهيات الأولية يكفي لتصديقها مجرّد تصوّر الموضوع والمحمول. كما يمكن للعقل أن يعقل هذه البديهيات

=كل وجه وليس فيه البتّة ما بالقوة كالباري فإن علمه لذاته ولا تعلّق له بغيره، ولذلك يقول إنّه كل شيء أي أن يعرفها بالعقل. ومنها ما هو بالقوة من وجه وبالفعل من وجه. (ابن سينا، التعليقات ص٢٧).

(١) إنّ في الإنسان قوة تباين به سائر الحيوان وغيره، وهي المسمّاة بالنفس الناطقة، وهي موجودة في جميع الناس على الإطلاق وأمّا في التفصيل فلا، لأن في قواها تفاوتاً في الناس. فقوة أولى متهيئة لأن تصير صور الكليات منتزعة عن موادّها، ليس لها في ذاتها صورة، ولهذا سميت العقل الهيولاني تشبيهاً بالهيولى. وهي عقل تام بالقوة، كالنار بالقوة باردة، لا كالنار بالقوة محرقة.
وقوة ثانية لها قدرة وملكة على التصور بالصور الكلية لإحتوائها على الآراء المسلّمة العامية، وهو عقل تام بالقوة، كقولنا النار لها على الإحراق قوة.
وقوة ثالثة متصورة بصور الكلّيات المعقولة بالفعل تأخذ بها القوتان الماضيتان وخرجتا إلى الفعل، وهو المسمّى بالعقل المستفاد... الخ (ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات ص٤٣).

إثر إفاضة العقل الفعّال والفيض الإلهي لها. في الواقع حسب رأي الشيخ، يمكن تبرير اليقين والمطابقة وفق هذا الطريق[١].

يطرح ابن سينا مسألة التسلسل عند الحديث حول دليل ضرورة وجود البديهيات، يعني إذا لم تنته مقدمات البراهين إلى البديهيات فإن الأمر ينتهي إلى التسلسل وبالتالي لا يحصل العلم. وعليه، ينبغي وجود جملة من القضايا التي لا تحتاج إلى البرهان بل مجرد تصور الموضوع والمحمول يكفي فيها للتسليم بها[٢].

وحول مصاديق البديهيات، يذكر استحالة اجتماع النقيضين بعنوان أحد أهمّ هذه المصاديق والتي هي مبدأ كل العلوم كما يعتقد بأن نفيها هو بالضرورة عبارة عن إثباتها وقبولها كما أن كل هذا هو ارتكازي. وعليه لا يكون إنكارها إلاّ أمراً لفظياً ولا يمكن أن يكون واقعياً[٣].

---

(١) منطق الشفاء، البرهان، ص٦٣، ٦٤، ٦٩، ١٠٦، ١١٠، ١١١، ١١٧، ١١٨، ١٢٠، ١٥٥، ١٥٦، ١٨٤، ١٨٥، ١٩٦، ٢٣٤؛ الإشارات ج١ ص٢١٢، ٢١٤، ٢١٥؛ المباحثات ص١٧٠؛ شرح عيون الحكمة ج١ ص١٩٧؛ التعليقات ص٧٩، ١٤٠؛ النجاة ص٦٤ وما بعدها؛ المباحثات ص٢٠٠؛ الرسائل ص٢١٦ على سبيل المثال يقول: فلنبدأ بتعريف أنحاء الواجب قبولها وأنواعها من هذه الجملة فأمّا الأوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاتها ولغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه فإنه كلّما وقع للعقل التصوّر لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف إلاّ على وقوع التصور والفطانة للتركيب ومن هذا جلي للكل لأنه واضح تصور الحدود، ومنها ما ربما خفي... الإشارات ج١ ص٢١٤، ٢١٥) وكذلك:
ولمّا كانت مقدمات البرهان عللاً للنتيجة، والعلل أقدم بالذات، فمقدمات البرهان أقدم بالذات. وكذلك هي أقدم من النتيجة عندنا وفي الزمان وأقدم عندنا في المعرفة من جهة أن النتيجة لا تعرف إلاّ بها. ويجب أن تكون صادقة حتى ينتج الصدق. (برهان الشفاء، ص١٠٦)

(٢) فبيّن إذاً أنّه ليس كلّه علم ببرهان. وأنّ بعض ما يعلم بذاته بلا وسط، فيكون عند النهاية في التحليل، ويكون هو وما يجري مجراه المبدأ الذي تنتهي إليه مقدّمات البراهين. فلا يكون أيضاً ما ظن من أن مقدمات البراهين إمّا أن تكون بلا نهاية، أو توقف في كل برهان عند أصل موضوع بلا بيان حقاً. بل الحق أن ذلك ينتهي إلى بيّن بنفسه بلا وساطة. (برهان الشفاء، ص١١٧ ـ ١١٨).

(٣) إنّ المبادئ على وجهين: إمّا مبادئ خاصة بكلّ علم... وإمّا مبادئ عامّة وهي على=

وضمن الأقسام الأخرى لكتاب «البرهان» يتعرّض إلى هذا البحث مبيّناً وجوهه المختلفة ثم يوضّحها بذكر الأمثلة لذلك[1].

يعتقد ابن سينا بأن الذهن المريض هو وحده الذي يشك في وجود البديهيات[2].

يعتبر ابن سينا أن الذهن الذي يقبل الآراء الباطلة والمخالفة لكلّ ما يبتني على الفطرة هو في الواقع ذهن مريض[3].

يعتبر ابن سينا بأن العلم بالنفس هو من قبيل العلوم الأولية؛ يعني أن هذه العلوم غير اكتسابية. كما يقول: إذا لم تقدر النفس على معرفة ذاتها فكيف تقدر على معرفة غيرها[4].

يفرّق ابن سينا ضمن البديهيات بين تصوّر الموضوع والمحمول من جهة وبين التصديق بهما من جهة ثانية؛ إذ يعتقد بأن التصديق أمر عقلي

=قسمين: إمّا عامة على الإطلاق لكل علم كقولنا: كل شيء إمّا أن يصدق عليه الإيجاب أو السلب... (برهان الشفاء، ص١٥٥). والمبادئ التي ليست أصولاً موضوعة وليست مصادرات فإن وضعها تكلّف، مثل النقيضين لا يجتمعان وما أشبه ذلك. وإن نازع فيها منازع فلا تنقلب هذا لك أصلاً موضوعاً أو مصادرة، لأن تلك المنازعة باللسان دون العقل، وبالقول الخارج دون القول الداخل. (المصدر السابق، ص١٨٥).

(١) المصدر السابق ص١٩٠ ـ ١٩١.

(٢) ربما قصر المتعلّم عن تصور الأوليات في العقل أولية، فتصير الأوليات بالقياس إليه أوضاعاً، وذلك لنقص في فطرته أصلي أو حادث، مرضي أو سنّي، أو التشويش من فطرته بآراء مقبولة أو مشهورة يلزم بها رد الأولى لئلاّ ينتج نقيضها. (ابن سينا، المصدر السابق ص١١١).

(٣) النفس إذا اعتقدت الآراء الباطلة المخالفة لما يجب أن يكون مبنياً على فطرتها الأصلية، كانت مريضة. (المصدرالسلبق ص٢١٥).

(٤) شعور النفس بذاتها هو أولي لها، فلا يحصل لها بكسب فيكون حاصلاً لها بعد ما لم يكن. وسبيله سبيل الأوائل التي تكون حاصلة لها. إلاّ أن النفس قد تكون ذاهلة عنها فتحتاج إلى أن تنبّه كما تكون ذاهلة عن الأوليات فتنبّه عليها ولا يجوز أن يتوصّل إلى إدراكها بغير ذاتها لأنه بينها وبين ذاتها غير، وهذا محال والنفس إذا لم (تعرف) يعرف ذاتها كيف يعرّفه إياها الغير؟ فيلزم من هذا أنّه لا يكون له سبيل إلى معرفتها وأمّا الشعور بالشعور فمن جهة العقل. (التعليقات ص٧٩ ـ ٨٠).

وبديهي، بينما يمكن أن تكون التصورات حسية. أي أن مفهوم الموضوع والمحمول وكيفية تحصيلهما يختلفان عن مسألة ثبوت المحمول للموضوع والتصديق بذلك. كما يمكن أن تكون كيفية تحقق هذين الأمرين متفاوتة بعض الشيء[1].

يتساءل ابن سينا: «كيف تحصل الحدود الوسطى والمبادئ؟» ثم يجيب: «إن التفكير نوع من الإعداد للنفس حتى تتصل بالمبادئ العالية»[2].

وجواباً عن السؤال التالي: «هل للتصديقات مبدأ أم لا؟» يقول في مكان آخر: «مبدأ التصديقات هو البديهيات والعقل الفعّال»[3].

من مجموع كلام ابن سينا نخلص إلى القول بأنه يعتقد بأن الفطريات والبديهيات الأولية هي علوم أساسية وعماد كل العلوم البشرية؛ إذ بدونها لا يمكن تصورالعلم البتة. وعليه يكون وجودها أمراً ضرورياً والتي هي

---

(١) فصل في الأوليات: الأوليات هي قضايا ومقدّمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها. والمعنى الجاعل لها قضية وهو القوة المفكّرة الجامعة بين البسائط على سبيل إيجاب أو سلب. فإذا حدثت البسائط من المعاني بمعونة الحس والخيال بوجه آخر في الإنسان ثم ألفتها المفكّرة الجامعة وجب أن يصدّق بها الذهن ابتداء بلا علّة أخرى ومن غير أن يشعر أن هذا استفيد في الحال بل يظن أنه دائماً كان عالماً به ومن غير أن تكون الفطرة الوهمية تستدعي إليها على ما بيّناه ومثال ذلك الكل أعظم من الجزء (جزءه) وهذا غير مستفاد من حس ولا استقراء ولاشيء آخر. نعم قد يمكن أن يفيده الحس تصوراً للكل وللأعظم وللجزء وأما التصديق بهذه القضية فهو من جبلّته وما كان من الوهميات الصادقة على ما أوضحناه فهو في هذه الجملة. (ابن سينا، النجاة ص٦٤ ـ ٦٥).

(٢) الحدود الوسطى وما يجري مجراها ليس تحصيلها بالفكر على سبيل الشيء المعلوم المكان والطريق، بل على سبيل إعداد شركة لإقتناص ما يتّفق طيرانه بقرب المكمن، والتعليم المورد في كتاب القياسات هو تعليم الإعداد للشرك (للشركة) والمقارنة من موضع الرجاء، ولو كان على سبيل الأولى لوصل إلى الحدود الوسطى متى شاء، بل كان الفكر ضرباً من التضرّع المعدّ للإجابة أو القبول للفيض المناسب المتمثّل في الذهن من الطرفين ما يشبههما، وإنما تجيء الحدود الوسطى من الفيض الإلهي، وربما جاءت حدساً من غير تقليب الفكر للمناسبات، وربما جاءت من غير التفات أيضاً إلى الطرفين... وليس هذا الإقتناص إلا ضرباً من اتصال النفس بالمبادئ. (ابن سينا، المباحثات ص٢٠٠).

(٣) بلي، أمّا المصدّقات فالمبادئ الأول من المقدّمات، وأمّا في علل التصديق الموقعة للتصديق فالعقل الفعّال. (المصدر السابق ص٢٧٠).

إفاضات الحق تعالى. لكنّ إدراك هذه القضايا يتطلّب وجود فطرة سليمة وصحيحة غير عليلة. وفي هذه الحالة لا طريق للعقل في أن يشكّك بها.

في الواقع، يسوّغ ابن سينا اليقين والمطابقة وفق هذا الطريق المذكور؛ وذلك نظراً إلى أن «التصديق» هو «فهم صدق القضية» كما أن التصديق اليقيني هو فهم يقيني لهذا الصدق.

٦ ـ معرفة النفس:

يرى ابن سينا بأن معرفة النفس تدخل ضمن العلم الحضوري غير القابل للشك. كما يعتقد بأن معرفة النفس هي عين النفس تكون مستمرّة وتكون بالفعل. وبما أنّ هذه المعرفة حضورية فلا مجال للخطأ بها كما تكون مقدّمة على سائر إدراكاتنا للأشياء الأخرى. أي أنني حين أقول: أنا أشك. فإنني قبل «الشك» أنا عندي علم ومعرفة بنفسي لذا أقول «أشك» بإسناد «الشك» إلى نفسي. وبالنتيجة لا يمكن معرفة النفس والعلم بها عن طريق عملية الشك والعلم بهذه العملية، اللهم إلا لإسكات السفسطائي أثناءالمجادلة معه[1][2].

---

(١) إدراكي لذاتي هو مقدّم لي لا حاصل له من اعتبار شيء آخر. فإني إذا قلت: «فعلت كذا» فقد عبّرت عن إدراكي لذاتي؛ وإلاّ فمن أين أعلم أنّي فعلت كذا، لولا أني اعتبرت ذاتي أوّلاً ثم اعتبرت فعلها ولم اعتبر شيئاً أدركت به ذاتي؟!
الذات تكون في كل حال حاضرة للذات لا يكون هناك ذهول عنها. ونفس وجودها هو نفس إدراكها لذاتها، فلا تحتاج إلى أن تدركها إذ هي مدركة وحاضرة لها ولا افتراق هناك، كما يكون من المدرِك والمدرَك. (ابن سينا، التعليقات ص١٤٨).

(٢) الشعور بالذات يكون للنفس بالفعل فإنها تكون دائمة الشعور بذاتها... إدراكي لذاتي هو أمر يقوم لي، لا حاصل لي من اعتبار شيء آخر، فإني إذا قلت: فعلت كذا، فإني أعبّر عن إدراكي لذاتي، وإن كنت في غفلة عن شعوري بها، وإلا فمن أين يكون أعلم أني فعلت كذا...
شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا.
الشعور بالذات هو غريزي للذات، وهو نفس وجودها فلا تحتاج إلى شيء آخر من خارج ندرك به الذات، بل الذات هي التي ندرك بها ذاتها، فلا يصح أن تكون موجودة غير مشعور بها، على أن يكون الشاعر بها هو نفس ذاتها، لا شيء آخر. (التعليقات ص١٦١).

٧ ـ معرفة الله المتعال

يعتقد ابن سينا بأنّ طرق الوصول إلى الله متعدّدة ويعتبر أن أحدها هو طريق البرهان والاستدلال المبرهن. ولإثبات «واجب الوجود» يقيم ابن سينا ضمن كتبه براهين على ذلك.

حسب رأي ابن سينا، أهم برهان في هذا المجال هو ما يسمّيه هو «برهان الصدّيقين» وهو كالتالي: كل وجود إمّا أن يكون واجباً وإمّا أن يكون ممكناً. وكل ممكن، انطلاقاً من بطلان التسلسل والدور، ينتهي إلى الواجب[١].

في الواقع، اعتمد الشيخ على أصل العلية (كل ممكن محتاج إلى العلّة) والذي هو عند الشيخ من البديهيات قد اعتمد عليه هنا بعنوان أصل مسلّم ومفروض الصحّة فاستفاد منه لإقامة برهانه هذا. لقد أمكن لابن سينا حل عديد المسائل الفلسفية من بينها إثبات وجود الواجب اعتماداً على هذا الأصل. كما أنّ كل تسويغ لبداهة اليقين والمطابقة فإنه يجري كذلك في هذا الأصل.

٨ ـ العالم الجسماني

فيما يخص العلم «العالم الجسماني»، يرى الشيخ بأنّه يحتاج إلى البرهان والعقل لإثبات تحققه؛ يعني هذا أنّه يعتقد بأن مجرّد الإحساس بوجود العالم لا يكفي للدلالة على وجود العالم الجسماني. بل ينبغي

---

(١) كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره، فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون. فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيّوم، وإن لم يجب... فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع. فكل موجود إمّا واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته.
ما حقّه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن... فوجود كل ممكن الوجود من غيره. (التسلسل والدور باطلان)... فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته. (الإشارات ص١٨ ـ ٢٠ ـ ٢٨).

الاستعانة بالعقل لإثبات وجود هذا العالم. وتوضيحاً لذلك يذكر بعض الأمثلة من قبيل حديث المجنون وحديث النائم الذي يرى أموراً غير واقعية، لكن يتصور بأنها واقعية. وعليه، ينبغي أن يتمَّ الاستدلال العقلي حتى يحصل الاعتقاد بوجود العالم الجسماني(١).

يعتقد ابن سينا بأن العلم بحقائق الأشياء هو خارج عن قدرة البشر، ويرى بأن ما يقع معلوماً لنا هو عبارة عن أن ظواهر العالم الجسماني هي معان كلّية ومفهومية من عالم المجرَّدات(٢).

---

(١) ليس للحس سبيل إلى إثبات وجود الجسم. والدليل على ذلك أنّ العقل يكون بإزائه جسم يبصره لكن لا يثبته ما لم يقبل عليه بالفكر، فحينئذ يثبت وجوده فإذاً المثبت غير القوة الباصرة. (التعليقات ص٨٨).
وكذلك:
حصول المحسوسات في الحواس إنما يكون السبب فيه استعداد الحواس له، فإنّ أيدينا مثلاً إنما تحس بالحرارة ونتأثر عنها للإستعداد الذي هو فيها، والبصر إنما يجعل فيه صور المبصر للاستعداد الذي هو فيه، السمع... وليس للحواس إلا الاحساس فقط، وهو حصول صورة المحسوس فيها فإما أن نعلم أن للمحسوس وجوداً من خارج فهو للعقل أو الوهم. والدليل على ذلك أن المجنون مثلا يحصل في حسّه المشترك صور يراها فيه، ولا يكون لها وجود من خارج ويقول ما هذه المبصرات التي أراها، لكن لمّا لم يكن له عقل غيرها ويعلم أن لا وجود له من خارج توهّم أنها بالحقيقة مرئية، وكذلك النائم يرى عند منامه في حسه المشترك أشياء لا حقيقة لها وسبب ذلك حصول تلك الصور في حسّه المشترك، فيتخيّل له أنه يراها بالحقيقة، ذلك لغيبة العقل عن تدبّرها ومعرفتها. وكذلك إذا تأثرت أيدينا مثلاً عن حرارة فأحست بها لا يكون لها إلا الاحساس بها. فإما أن نعلم أن هذه الحرارة لابد من أن تكون في جسم حارّ فإنما ذلك للعقل...الخ. (المصدرالسابق ص٦٨)

(٢) الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلاّ الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقوّمة لكل واحد منها الدلّة على حقيقته، بل نعرف أنّها أشياء لها خواصّ وأعراض، فإنّا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والأرض، ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض. (المصدر السابق ص٣٤).
الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة لأن مبدأ معرفته للأشياء هو الحس، ثم يميّز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات ويعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه وأفعاله وتأثيراته وخواصّه فيندرّج من ذلك إلى معرفته معرفة مجملة غير محقّقة بما لم يعرف من لوازمه إلاّ اليسير.(المصدر السابق ص٨٢).

٩ ـ الوجود الذهني:

الوجود الذهني هو أحد المباحث المهمّة التي تناولها الشيخ الرئيس وسائر الفلاسفة اللاحقين الذين جعلوه ـ بنحو ما ـ حجر الأساس فيما يخص مباحث «نظرية المعرفة» أي أنّ علمنا بالأشياء ليس من قبيل إضافة العالِم للخارج، بل إنّه حضور لصورة أو لماهية المعلوم عند العالِم[1].

لقد تم تناول الوجود الذهني بالبحث من جهات ثلاث:

ألف. عدم كون العلم من نوع الإضافة إلى الخارج.

ب. باعتبار أنّ «العلم» هو حضور صورة الشيء في الذهن وهو وجود في الذهن (الوجود الذهني) أي أنه وجود يقع إلى جانب الوجود الخارجي، بنحو يرفع الإشكال الذي يرد على المتكلّمين حين أرادوا دفعه باقتراح وساطة بين الوجود والعدم اسموها «الحال» ورفع الإشكال هذا يتم بهذا النحو: إنّ القضايا التي لا يكون موضوعها موجوداً في الخارج فإنّ لهذا الموضوع وجوداً ذهنياً وعليه، لا تدعو الحاجة لاستنباط حلٍّ يعتبر وجود وساطة بين الوجود والعدم.

ج. تتحقق ماهية الأشياء في الذهن عبر نفس الصورة التي توجد في الخارج وبالتالي يدرك الذهن الأشياء كما هي ـ حتّى وإن كان ذلك في حد الأعراض واللوازم والخواص ـ ولكن ليس بمعنى شبح غير مطابق لهذه الأشياء هو الذي يأتي إلى الذهن.

لم يتم ذكر هذه المطالب تحت عنوان مستقل هو «الوجود الذهني» إذ إنّ الشيخ الرئيس قد ذكرها بشكل متفرّق دون أن يفرد لها مساحة وعنواناً خاصّين نظراً إلى أنّ هذا البحث لم يكن مطروحاً بهذا الشكل زمان

---

(١) ابن سينا، منطق الشفاء ج١ القسم الثالث ص١ ـ ٢؛ التعليقات ص٢٤ ـ ٢٦ ـ ٣٧ ـ ٥٠ ـ ٧٣ ـ ٧٩ ـ ٨٢ ـ ١٤٦ ـ ١٤٨ ـ ١٦٠؛ إلهيات الشفاء الفصل الخامس، المقالة الأولى - الفصل الثامن، المقالة الثالثة؛ الشفاء، قسم النفس، ص٥٠ ـ ٥١.

الفارابي وابن سينا وغيرهما، إلى أن استقل في زمان متأخر عن سائر المسائل تحت هذا العنوان.

ضمن ردّه على القائلين «بالثابت» و«بالحال» يقول الشيخ: اضطر هؤلاء للقول بالحال نظراً إلى أنّهم لم يفهموا أنّ الإخبار عن الأمور غير الموجودة في الخارج هو في الواقع إخبار عن أمور موجودة في النفس ولذلك هم قالوا بوجود «الحال».

كما أشار إلى جملة من المطالب الأخرى تأتي في إطار كون العلم هو «صورة ذهنية» أشير إليها سابقاً ضمن معاني العلم وأنواعه وأدواته. كما أن الاعتقاد بتلك المطالب هو بشكل ضمني رد للقول «بالإضافة». هذا، بالرغم من أن هذه المطالب بالذات لم يذكرها الشيخ ردّاً على القائلين «بالإضافة».

وأيضاً لم يتحدّث الشيخ بشكل مستقل عن مطابقة الذهن للعين وحول ما إذا كان العلم مطابقاً للواقع أم لا. بعبارة أخرى، لم يفرد الحديث عن مسألة كون العلم له شكل الحكاية عن الواقع. مع ذلك، يمكن العثور ـ ضمن كلامه حول مجموعة من المسائل الأخرى ـ على مطالب بهذا المعنى(١).

---

(١) إن الإنسان قد أوتي قوة حسّية ترتسم فيها صور الأمور الخارجية، تتأدّى عنها إلى النفس فترتسم فيها ارتساماً ثانياً ثابتاً، وإن غاب عن الحس. ثم ربّما ارتسم بعد ذلك في النفس أمور على نحو ما أدّاه الحس؛ فإمّا أن تكون هي المرتسمات في الحس، ولكنها انقلبت عن هيئاتها المحسوسة إلى التجريد، أو تكون قد ارتسمت من جنبة أخرى لا حاجة في المنطق إلى بيانها. فللأمور وجود في الأعيان ووجود في النفس يكون آثاراً في النفس. (منطق الشفاء، ج١ القسم الثالث ص١ ـ ٢).

كما قال أيضاً:

المعنى في الأعيان غير وجوده في الذهن، ومثال ذلك الفرح مثلاً، فإن وجوده في الإنسان غير وجود صورته في الذهن. (التعليقات ص٣٧).

وكذلك:

كل صورة أدركها فإنما أدركها إذا وجد مثالها فيّ، فإنه لو كان لوجوده في ذاته في الأعيان لكنت أدرك كل شيء موجود وكنت لا أدرك المعدومات إذ فرضنا أن إدراكي له لوجوده في ذاته. وهذان محالان لأنّا ندرك المعدومات في الأعيان وقد لاندرك الموجودات في الأعيان. فإذاً، الشرط في الإدراك أن يكون وجوده في ذهني. (المصدر السابق ص٧٩).

إثر هذا البحث، طرح الشيخ الرئيس مسألة الرابطة بين هذه الصورالذهنية وبين الخارج، مسوّغاً أن هذه الصور من الجهة الوجودية هي ليست عين الماهية الخارجية بل هي مثال وصورة وتصوير لها ولكن بنحو واقعي. ويعتقد الشيخ بأن هذا المطلب أصل مسلّم(١).

حاصل الكلام هو أن ابن سينا فيما يخص الماهيات، يعتقد بأنّ الصورة والتصوير وأمثالهما والتي هي مطابقة لها تكون حاضرة في النفس. وفق هذا البيان، تكون مسألة المطابقة في هذه المرحلة من العلوم (مرحلة المفاهيم الماهوية) عند الشيخ محلّ قبول أيضاً.

الخلاصة:

للشيخ مباحث واسعة ومتنوّعة حول العلم والمعرفة تحتوي على نقاط مفيدة وعديدة حول نظرية المعرفة وحول حلّ معضلة المعرفة. من ضمن هذه النقاط نذكر التفاته إلى أنّ معرفة النفس هي علم حضوري وهو عين النفس ومقدّم على كلّ ادراك آخر. كما أنه ملتفت أيضاً إلى كون الحس هو مبدأ تمام المعارف، وأنّ وظيفة العقل هي ادراك الكلّيات والبديهيات الأولية وشرح اليقين المتعلّق بالبديهيات و... وكما لا يخفى بأن الالتفات إلى هذه النقاط أمر لازم وضروري.

---

(١) أ ـ قولهم: إن العقل ينتزع صور الموجودات ويستثبتها في ذاته فليس معناه أنه ينتزع تلك الصور والذوات كما هي، بل يعقل معناها، ويستثبت ذلك المعنى في ذاته. (المصدر السابق ٧٣).

ب ـ كل صورة أدركها فإنّما أُدركها إذاوجد مثالها فيّ الخ. (المصدر السابق ص٧٩).

ج ـ المعقول من ماهية الجوهر هو أثر منها لا نفس الماهية. فوجود هذا المعنى في العقل هو غير وجود نفس الماهية، بل هما متباينان. وهذا الوجود هو عرض. وهو وجود ذلك الوجود الذي هو صورة الجوهر. فهو وجود وجود أي وجودان. وجود الجوهر ليس في موضوع إذا كان في الأعيان.وليس ينتقل هذا المعنى بأن يكون لوجوده وجود في الذهن مخالف له، فإن هذا المعنى هو حقيقة لا تتغير، وهو أنّه إذا كان في الأعيان لم يكن في موضوع سواء كان في الأعيان أو لم يكن. فوجوده في الذهن هو وجود هذا المعنى منه لا نفس الجوهر. (ابن سينا، التعليقات ص١٤٧).

الغــزّالي
(٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ)

كان الغزّالي، في مرحلة من حياته العلمية والمعنوية، قد عرف فترة من الشك جعلته يولي عناية كبيرة لمباحث نظرية المعرفة وخصوصيات المعرفة الحقيقية عند سائر الفلاسفة. لكن يبقى احتمال مساهمته في إثراء وإضافة ملاحظات جديدة عما ذكره ابن سينا والفارابي والآخرون في هذا المجال محلّ تأمّل. بل في بعض الحالات، كانت آراء الفلاسفة السابقين له أكثر استحكاماً ممّا هي عليه في زمانه هو كما أنّ كلام الغزّالي يكون أحياناً خطابياً أكثر منه برهانياً ومنطقياً.

سنحاول طرح كلام الغزّالي حول نظرية المعرفة تحت العناوين التالية:

١ ـ المعرفة الصادقة وخصائصها.

٢ ـ مراحل الإدراك وأدواته.

٣ ـ مفهوم الكلّي.

٤ ـ معاني العقل وأنواعه وقدراته.

٥ ـ البديهيات الأولية والفطريات.

٦ ـ أصل العلّية.

٧ ـ الوجود الذهني والمطابقة.

١ ـ المعرفة الصادقة وخصائصها:

بعد أن عاش فترة من الشك والحيرة وصل الغزّالي إلى حالة اليقين. يبدأ نشاطه المعرفي من هذا المطلب التالي: «أولاً أي الأشياء يمكن أن نأخذه على أنّه هو حقيقة العلم وأنّه هو العلم الحقيقي بحيث يمكنني على أساسه أن أقيّم علومي وأقيم أيها يكون حقيقياً وأيها لا يكون كذلك». يقول الغزّالي في هذا المجال: «العلم اليقيني هو العلم الذي تنكشف فيه حقيقة المعلوم بنحو لا يبقى فيه شك ولا مجال فيه للخطأ ولا يمكن لأحد إبطاله حتى عند من يقلب الحجر ذهباً، ولا يمكن لنا أن نشك بسببه في اليقين بقضايا من قبيل «العشرة أكبر من الثلاثة». كما يضيف: «بعد تأمّل، أدركت أنّ العلم يكون متّصفاً بهذه الصفة إنّما في الحسيّات والضروريّات فحسب.

ثم يواصل كلامه في هذا المجال، ويعدد أخطاء الحواسّ ممّا يجعله فاقداً لهذا المعيار، ثمّ يصل إلى نتيجة مؤدّاها أنّ بديهيات العقل فقط هي التي تكون محل الثقة. لكن بعد طول تأمّل يستنتج ما يلي: كما أمكن للعقل أن يكتشف خطأ الحس، فقد أمكن أن يأتي حكم آخر يلغي حكم العقل ويكتشف خطأه هو أيضاً. ثم يذكر أشياء نراها في المنام نتيقّن فيما بعد بأنها غير واقعية فيقول: «من أين لنا أن نوقن بأننا الآن لسنا في حالة نوم الأمر الذي يجعلنا نوقن بكل ما نراه في حين أنه في الواقع إن هو إلاّ رؤيا منامية غير واقعية؟» وعليه يجوز الشك في كل المجالات.

لكن، في نهاية المطاف، يذكر بأنه تجاوز هذا المشكل بوساطة النور الإلهي ثم يواصل كلامه ويؤكّد بأن المنطق والرياضيات والشهود العيني غير قابلة للإنكار[1].

---

(١) فتحرّك باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصيلة، وحقيقة العقائد العارضة، بتقليد الوالدين، والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات وأوائلها، تلقينات، وفي تمييز الحق منها من الباطل، اختلافات، فقلت في نفسي: أولاً، إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم، ماهي، فظهر لي أنّ العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم=

=انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتّسع القلب لتقدير ذلك بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدّى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً، فإني إذا علمت أنّ العشرة أكثر من الثلاثة، فلو قال لي قائل: لا بل الثلاثة أكثر بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها، وشاهدت ذلك منه لم أشك بسببه في معرفته ولم يحصل لي منه إلا التعجّب من كيفية قدرته عليه فأمّا الشك فيما علمته فلا، ثم علمت أنّ كل ما لا أعمله على هذا الوجه ولا أتيقّنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه وكل علم لا أمان معه فليس فعلم يقيني. (الغزالي، المنقذ من الضلال ص١٢).

ثم يدرس علومه وفق المعيار الذي يتخذه لتحديد العلم الحقيقي: ثم فتّشت عن علومي، فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلاّ في الحسّيات والضروريات فقلت الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليّات، وهي المحسوسات والضروريات فلا بد من إحكامها أوّلاً لأتبيّن أن ثقتي بالمحسوسات وأماني من الغلط في الضروريات من جنس أماني الذي كان من قبل في التقليديات، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات!! أم هو أمان محقّق لا عذر فيه ولا غائلة له!! فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرّك إلخ.

وبعد تعديد أخطاء الحس يواصل قائلاً:

فقلت قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً فلعلّه لا ثقة إلا بالعقليات التي من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً وقديماً موجوداً ومعدوماً واجباً ومحالاً!! فقالت المحسوسات بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بي!! فجاء حاكم العقل فكذّبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمرّ على تصديقي، فلعلّ وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلّى كذّب العقل في حكمه كما تجلّى حاكم العقل فكذّب الحس في حكمه وعدم تجلّي ذلك الإدراك لا يدلّ على استحالته، فتوقّفت النفس في جواب ذلك قليلاً وأيّدت إشكالها بالمنام... (المصدر السابق).

يعني يكون لنا عند الرؤيا المنامية يقين بأشياء يتضح لنا فيما بعد أنّها مجرد رؤيا فكيف نطمئنّ أنّنا الآن لسنا في حال نوم نستفيق بعدها لنتأكد بأنّ هذه الأمور لم تكن حقيقية؟ ثم يواصل كلامه ويقول بأنّ علامة الهداية والنور الإلهي هي تهذيب النفس.

وضمن متابعته لهذا البحث، يرى بأن المنطق والرياضيات والشهود العيني هي علوم غير قابلة للإنكار كما يقول حول الرياضيات ما نصّه: أمّا الرياضيات: فتتعلّق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم، وليس يتعلّق شيء منها بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها. (المصدر السابق ص١٣ ـ ١٤ ـ ١٥ ـ ٢٤).

كما يقول حول المنطق:

وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر إلخ. (المصدر السابق ص٢٤).

نعم قولهم: إنّ المنطقيات لا بد من إحكامها هو صحيح. (الغزالي، تهافت الفلاسفة ص ٣٦).

يعتبر الغزالي أنّ أفضل طريق يوصل إلى الحقيقة هو الكشف والشهود العيني وطريق العرفاء[1].

وفي المجموع، يعتبر أنّ الحق قابل للمعرفة. وبالنتيجة يقول: إعرف الحق واعرف أهله. إذاً، هو لا يرى بأنّ طريق الواقع مسدود بل إنّ طريق الوصول إليه ممكن[2].

سعى الغزالي إلى اقتراح موازين لإدراك الحقيقة والوصول إلى المعرفة الحقيقية. في الواقع هي نفسها الأشكال الأربعة التي أبدعها أرسطو في القياس الاستثنائي، وهي التي تمّ استنتاج موادها بوساطة الحس والتجربة والعقل[3].

نقطة أخرى من الحري الإشارة إليها في هذا الباب، وهي أنّ الغزالي يقدّم ثمرة العلم على متانة الدليل حيث يقول في هذا الصدد:

«ينبغي تقديم شرافة الثمرة على متانة الدليل. أشرف العلوم بلحاظ الثمرة هو معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وما جاءوا به، وثمرته هي السعادة الأبدية»[4].

---

(١) وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها والقدر الذي أذكره لينتفع به أني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق. (الغزالي، المنقذ من الضلال ص٤٥).

(٢) والعاقل يقتدي بسيد العقلاء علي رضي الله عنه) حيث قال: « لا تعرف الحق بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله» فالعاقل يعرف الحق... (المصدر السابق ص٣٠).

(٣) المصدر السابق، محك النظر ص٩٠ ـ ٩٨؛ القسطاس المستقيم ص٢٩ ـ ٣٠؛ الإقتصاد في الإعتقاد ص٤٤ ـ ٥٣. يعتبر الغزالي بأن التجربة والحس توجبان اليقين.
الصنجة المعروفة هي العلوم الأولية الضرورية المستفادة إمّا من الحس أو التجربة أو غريزة العقل (القسطاس ص٢٩ ـ ٣٠).
القسم الأول: المقدمات اليقينية. وللقسم الأول باعتبار المدارك أربعة أصناف: الصنف الأول: الأوليات العقلية المحسوسة. الصنف الثاني: المحسوسات كقولنا: القمر مستدير والشمس منيرة. الصنف الثالث: المجرّبات وهي أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي، إلخ. (الغزالي، معيار العلم ص١٦٣ ـ ١٦٥).

(٤) الغزالي، ميزان العمل ص١٣٠.

حاصل الكلام هو أنّ العقل والحس بالضروريات والأمور اليقينية معتبران عند الغزالي الذي يرى بأنهما الأساس الذي ينبني عليه العلم والمعرفة الحقيقية. كما يضفي على الحس الباطني والكشف والشهود أعلى المراتب ويعتبرها أفضل الطرق الموصلة إلى الحقائق.

٢ ـ معنى العلم ومراحله وأدواته:

يعرّف الغزّالي العلم كالتالي: «تصور النفس الناطقة والمطمئنّة بحقائق الأشياء والصور المجرّدة عن المادّة وعوارضها»[١].

كما يرى الغزالي بأنّ العلم اليقيني هو علم ينكشف فيه المعلوم[٢].

تبعاً للفلاسفة السابقين له، يرى الغزّالي بأنّ أدوات العلم هي عبارة عن الحس والعقل. كما يعتبر بأنّ مراحل العلم هي كالتالي: ١ ـ المرحلة الحسّية. ٢ ـ المرحلة الخيالية. ٣ ـ المرحلة العقلية[٣]. ثم يضع علم النبوّة في مرتبة أعلى من كل هذه المراحل.

كما ذكر في بعض الحالات بأنّ الروح البشرية لها مراتب؛ هي مرتبة الروح الحساس ثم الروح الخيالي ثم الروح العقلي ثم الروح الفكري ثم

---

(١) اعلم أنّ العلم تصوّر النفس الناطقة المطمئنّة بحقائق الأشياء وصورها المجرّدة عن المواد بأعيانها وكيفياتها وكميّاتها وجواهرها وذواتها إن كانت مفردة. (الغزالي، الرسالة اللدنّية ص١١).

(٢) إن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم. (الغزّالي، المنقذ من الضلال ص١٢).

(٣) اعلم أن جوهر الإنسان في أصل الفطرة خلق خالياً ساذجاً لا خبر معه من عوالم الله تعالى والعوالم كثيرة لا يحصيها إلا الله تعالى... ثم يخلق له البصر... ثم ينفتح له السمع... ثم يخلق له الذوق كذلك، إلى أن يجاوز عالم المحسوسات، فيخلق فيه التمييز وهو قريب من سبع سنين، وهو طور آخر من أطوار وجوده، فيدرك فيه أموراً زائدة على عالم المحسوسات، لا يوجد منها شيء في عالم الحس، ثم يترقّى إلى طور آخر فيخلق له العقل، فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات، وأموراً لا توجد في الأطوار التي قبله، ووراء العقل طور آخر، تفتح فيه عين أخرى، يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل، وأموراً أخرى، العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن ادراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز. (المصدر السابق ص٤٧ ـ ٤٨).

الروح القدسي. كما يعتبر بأن هذه المراتب هي عبارة عن مبادئ ومراحل للإدراك البشري[1].

كما يعبّر عن بعض الموارد من هذه المراحل «بمراحل الوجود»[2].

يرى الغزّالي بأن مدارك اليقين هي عبارة عن الأوليّات والمشاهدات الباطنية والمحسوسات الظاهرية والتجربيات والوهميات. كما يعتبر أنّ بعضها يجوز فيه الخطأ[3].

---

(١) القطب الثاني: في بيان مراتب الأرواح البشرية النورانية:
فالأول منها: الروح الحسّاس وهو الذي يتلقّى ما تورده الحواسّ...
الثاني: الروح الخيالي وهو الذي يكتب ما أوردته الحواس ويحفظه مخزوناً عنده ليعرضه على الروح العقلي فوقه عند الحاجة إليه.
الثالث: الروح العقلي الذي يدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال وهو الجوهر الإنسي الخاص.
الرابع: الروح الفكري وهو الذي يأخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف نفيسة...
الخامس: الروح القدسي النبوي الذي به يختص الأنبياء وبعض الأولياء، وفيه تجلّي لوائح الغيب... (الغزّالي، مشكاة الأنوار ص٧٥ ـ ٧٧).

(٢) أمّا الوجود الذاتي فهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة فيسمّى أخذه إدراكاً وهذه كوجود السماوات والأرض وأمّا الوجود الحسي: فهو ما يتمثّل في القوة الباصرة من العين فلا محالة وجود له خارج العين...
وأمّا الوجود الخيالي: فهو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسّك فإنّك تقدر على أن تخترع في خيالك صورة فيل أو فرس وإن كنت مغمضاً عينيك...
وأمّا الوجود العقلي: فهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى فيتلقّى العقل مجرّد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج كاليد مثلاً فإن كان لها صورة محسوسة ومتخيّلة ولها معنى هو حقيقتها وهي القدرة على البطش، والقدرة على البطش هي اليد العقلية...
وأمّا الوجود الشبهي: فهو أن يكون نفس الشيء موجوداً لا بصورته ولا بحقيقته لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل، ولكن يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه في خاصّة من خواصّه... (الغزّالي، فيصل التفرقة ص٢٤ ـ ٢٨) وأيضاً (الغزّالي، معيار العلم ص٦٢ ـ ٦٤).

(٣) ولكن أذكر مدارك اليقين اليقين...
الأول: الأوليات وأعني بها العقليات المحضة التي اقتضى ذات العقل بمجرّد حصولها من غير استعانة بحس التصديق مثل علم الإنسان بوجود ذاته، وبأن الواحد لا يكون قديماً حادثاً، وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر وأنّ الاثنين أكثر من الواحد=

يقبل الغزّالي خطأ الحواس ويعتقد بأنّ العقل يدرك هذا الخطأ، كما أنّ الحس يحتاج إلى العقل لتحقّق الفهم الصحيح. كما ينزّه العقل عن أخطاء الحس؛ ويعتقد بأنّ العقل حين يتحرّر من تأثير غشاوة الوهم والخيال فإنّه يدرك حقائق الأشياء كما هي. يرى الغزّالي بأنّ الوصول إلى هذه الحالة (الوصول إلى حقائق الأشياء) يتحقق بعد الموت[1].

=ونظائره... وبالجملة هذه القضايا تصادف مرتبة في العقل منذ وجوده حتى يظن العاقل أنّه لم يزل عالماً به، ولا يدري متى حصل ولا يقف حصوله على وجود أمر سوى العقل.
الثاني: المشاهدات الباطنة وذلك كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه وسروره وجميع أحواله الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس.
الثالث: المحسوسات الظاهرة كقولك الملح أبيض والقمر مستدير... ولكن يتطرّق الغلط إلى الأبصار بعوارض...
الرابع التجريبيات ويعبّر عنها باطراد العادات وذلك كعلمك بأن النار محرقة والحجر هاو إلى جهة الأرض والنار متحرّكة إلى جهة فوق والخبز مشبع...
الخامس: المعلومات بالتواتر كعلمنا بمجود مكّة ووجود الشافعي.
السادس الوهميات: وذلك مثل قضاء الوهم بأنّ كل موجود ينبغي أن يكون مشاراً إلى جهته... وهذه الوهميات مع أنّها كاذبة فهي في النفس لا تتميّز من الأوليات القطعية.
السابع: المشهورات وهي آراء مجموعة أوجب التصديق بها... (الغزالي، محك النظرة ص١٠٢ ـ ١٠٨).

(١) اعلم أن نور البصر موسوم بأنواع من النقصان فإنّه يبصر غيره ولا يبصر نفسه ولا يبصر ما أبعد منه ولا ما أقرب منه ولا يبصر ما هو وراء حجاب... ويبصر من الأشياء ظاهرها دون باطنها، ويبصر من الموجودات بعضها دون كلّها، يبصر أشياء متناهية ولا يبصر ما لا نهاية له ويغلط كثيراً في إبصاره فيرى الكبير صغيراً ويرى البعيد قريباً والساكن متحرّكاً والمتحرّك ساكناً...

فهذه سبع نقائص لا تفارق العين الظاهرة فإن كان في الأعين عين منزّهة عن هذه النقائص كلّها، فليت شعري هل هو أولى باسم النور فعلم أنّ في قلب الإنسان عيناً هذه صفة كمالها وهي التي يعبّر عنها تارة بالعقل وتارة بالروح وتارة بالنفس الإنساني...
وأنواع غلط البصر كثيرة والعقل منزّه عنها...
... العقل إذا تجرّد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصوّر أن يغلط بل يرى الأشياء على ما هي عليه وفي تجرّده عسر، وإنّما يكمل تجرّده عن هذه النوازع بعد الموت وعند ذلك ينكشف الغطاء وتتجلّى الأسرار. (الغزّالي، مشكاة الأنوار ص١٧ ـ ٢٤).

كما يسند في بعض كتاباته جملة من الضروريّات إلى الحسّ والتجربة والعقل[١].

خلاصة الكلام هو أن الغزّالي يعتبر أن الحس والعقل والشهود هي أدوات تحقق الإدراك. وتوجد مراحل مختلفة تحيلنا إلى أمور ضرورية وقطعية.

٣ ـ مفهوم الكلّي

يبدو من بعض كتب الغزّالي أنّه يعتقد بوجود «مفهوم الكلّي» إذ يقسّم الألفاظ باعتبار مفاهيمها ومداليلها إلى كلّي وجزئي. لكن بعض تعابيره تفوح منها رائحة إنكار المفاهيم الكلّية (بالشكل الذي يراه الفلاسفة) بل يبدو أنّه يرى بأن الكلّي هو «خيال منتشر»[٢][٣].

لقد استعمل الغزّالي في أكثر من مورد «الكلّي» بنفس المعنى الذي يقول به الفلاسفة (على غرار مباحث العقل والروح العقلي) بينما في موارد أخرى وعند رد أدلّة الفلاسفة على تجرّد النفس ذكر جملة من المطالب هي في الواقع رد لمفهوم الكلي بالمعنى المصطلح باعتبار أنّه يرى بأنّ الكلّي هنا هو بمعنى «الصورة الخيالية»[٤].

---

(١) الصنجة المعروفة هي العلوم الضرورية المستفادة إمّا من الحس أو التجربة أو غريزة العقل. (الغزّالي، القسطاس المستقيم ص٢٩ ـ ٣٠).

(٢) اعلم أن الموجودات تنقسم إلى موجودات شخصية معيّنة وتسمّى أعياناً وأشخاصاً وجزئيات، وإلى أمور غير متعيّنة وتسمّى الكلّيات والأمور العامّة. فأمّا الأعيان الشخصية فهي الأمور المدركة أوّلاً بالحواس كزيد وعمرو وهذا الفرس وهذه الشجرة...
فما به التشابه للأشياء يسمّى الكلّيات والأمور العامّة. (الغزّالي، معيار العلم ص٦٦ ـ ٦٧)، و(الغزالي، محك النظر ص٧٤ ـ ١٠٣ ـ ١٠٤ ـ ١١٦).

(٣) وأمّا المطلق فهو الذي لا يمنع نفس مفهوم اللفظ من وقوع الاشتراك في معناه كقولك السواد والحركة والإنسان. (الغزّالي، محك النظر ص٧٤).

(٤) قالوا: القوة العقلية تدرك الكليات العامّة العقلية التي يسمّيها المتكلّمون أحوالاً، فتدرك الإنسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص إنسان معيّن، وهو غير الشخص المشاهد في مكان مخصوص، ولون مخصوص، ومقدار مخصوص، ووضع مخصوص، والإنسان=

يبدو أنّ «الكلّي» عند الغزّالي هو بمعنى «الخيال المنتشر» في حين أنّنا لو قبلنا هذا الكلام فإنّه لا يبقى هناك مجال للتعقّل باعتبار أنّه لا يبقى مجال لأيّة قاعدة كلّية. بينما نرى بأنّ الغزّالي يعترف بوجود الأحكام الكلّية (النظرية والبديهية) وهو تهافت في كلام الغزّالي يحتاج إلى كثير من الدقة.

٤ ـ معاني العقل وأنواعه

للغزّالي أقوال مختلفة ومتفاوتة في باب العقل؛ فهو مرّة يرى بأنّ العقل هو القسطاس المستقيم، وأخرى يقول بأنّ العقل يحتاج إلى الشرع، وثالثة يعتقد بأنّ العقل إذا تجرّد من غشاوة الوهم والخيال فإنّه يدرك حقائق الأشياء. كما يعتقد بأنّ للعقل مراتب ودرجات(١).

=المعقول المطلق مجرّد عن هذه الأمور بل يدخل فيه كل ما ينطبق عليه اسم الإنسان... وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخّصاً، فيحصل منه العقل حقيقة ذلك الشخص كلّياً مجرّداً عن المواد والأوضاع... فدلّ على أن الكلّي المجرّد عن القرائن المحسوسة معقول عنده وثابت في عقله.

الإعتراض: إنّ المعنى الكلّي الذي وضعتموه حالاً في العقل غير مسلّم، بل لا يحلّ في العقل إلاّ ما يحلّ في الحس، ولكن يحلّ في الحس مجموعاً ولا يقدر الحس على تفصيله، والعقل يقدر على تفصيله.

ثم إذا فصّل، كان المفصّل المفرد عن القرائن في العقل، في كونه جزئياً كالمقرون بقرائنه، إلاّ أن الثابت في العقل يناسب المعقول وأمثاله مناسبة واحدة، فيقال إنّه كلّي على هذا المعنى، وهو أنّ في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس أوّلاً، ونسبة تلك الصورة إلى سائر آحاد ذلك الجنس نسبة واحدة، فإنّه لو رأى إنساناً آخر، لم تحدث له هيئة أخرى، كما إذا رأى فرساً بعد إنسان فإنه يحدث فيه صورتان مختلفتان.

ومثل هذا قد يعرض في مجرّد الحس، فإنّ من رأى الماء حصل في خياله صورة، فلو رأى الدم بعده، حصلت صورة أخرى بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء، مثال لكل واحد من آحاد المياه، فقد يظن أنه كلّي بهذا المعنى...

فهذا معنى الكلّي في العقل والحس جميعاً. (الغزّالي، تهافت الفلاسفة ص ١٩٥ ـ ١٩٧).

(١) الغزّالي، المنقذ من الضلال ص٣٣ ـ ٥٣؛ تهافت الفلاسفة ص ١١٩، ميزان العمل ص ٥٣ ـ ١٢٢ ـ ١٢٤؛ إحياء علوم الدين ج٣ ص ٤ ـ ٦؛ القسطاس المستقيم ص ٦٢ ـ ٦٣؛ معيار العلم ص ٢٨؛ مشكاة الأنوار ص ٢٤؛ مجموعة رسائل ص ٣٩ ـ ٤٤.

يقول حول معاني العقل ما يلي: العقل، وهو أيضاً مشترك لمعان مختلفة ذكرناها في كتاب العلم، والمتعلق بغرضنا من جملتها معنيان: أحدهما: أنه يطلق ويراد به العلم بحقائق=

كما يقول بخصوص شرف العلم:

لا يخفى أنّه يمكن الوصول إلى جنّة المأوى بالعلوم العقلية وبالعقل الذي هو أشرف القوى.

هذا العقل الذي يدرك الإنسان به الأشياء هو نابع من العقل الأوّل. أمّا دلالة العقل على كونه الأشرف فمن جهة أنّ أيّاً من سعادة الدنيا والآخرة لا تنال إلاّ به[1].

كما يقول الغزّالي حول مراتب العقل:

اعلم أنّ العقل ينقسم إلى غريزي ومكتسب. العقل الغريزي هو قوة مستعدّة لقبول العلم ووجودها في الطفل كوجود النخلة في نواتها. والعقل المكتسب أو المستفاد هو الذي إمّا يكتسب العلوم التي لا يعلم عن منشئها شيئاً مثل فيض العلوم على المميز بدون تعليم، وإمّا يعلم عن منشئها من قبيل العلوم التي يأخذها عن تعلّم... النظرة الباطنية التي هي نحو من العقل أشرف من النظرة الظاهرية...

بأيّ شكل كان: لا يعدّ نافذ البصيرة من يهمل لُبَّ الدين وحقيقته ويستعيض عنها بالقشور وبالظاهر بل لا ينال إلا الخيال وما شابه ذلك.

لا يمكن إدراك العلوم الشرعية إلاّ بالعلوم العقلية...[2].

حاصل الكلام هو أنّ الغزّالي يذعن ـ بلا أدنى شك ـ لقدرة العقل على

=الأمور، فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محلّه القلب.
والثاني، أنه يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب أعني تلك اللطيفة... والعقل قد يطلق ويراد به صفة العالم، وقد يطلق ويراد به محلّ الإدراك أعني المدرِك. (الغزّالي، إحياء علوم الدين ج٣ ص ٥ ـ ٦).

(١) الغزّالي، ميزان العمل ص ١١٧.
(٢) المصدر السابق ص١٢٢ ـ ١٢٤.

الوصول إلى الواقع، ولكن مع ذلك يرى بأن للعقل حجباً إن أمكنه تجاوزها فإنّه يصل إلى حقائق الأشياء[1].

في الواقع، يرى الغزّالي بأن للحقيقة مراتب بحيث كلّما كان العقل مصقولاً أكثر نال أعلى مراتب هذه الحقيقة[2].

يرى الغزّالي بأنّ العقل مفيد في إثبات مبادئ الدين وأصوله إلى حدّ إثبات النبوّة. لكن فيما بعد لا يكون لوحده مثمراً في إثبات سائر الأصول[3].

لكنّ الغزّالي لا يقبل رأي الفلاسفة القائل بأنّ «براهين الإلهيّات مثل البراهين الهندسيّة»[4].

بالنتيجة، فإنّ الغزّالي يذعن إلى أنّه في حال روعيت الموازين المنطقية

---

(١) فأمّا العقل إذا تجرّد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط بل يرى الأشياء على ما هي عليه وفي تجرّده عسر وإنّما يكمل تجرّده عن هذه النوازع بعد الموت وعند ذلك ينكشف الغطاء... (الغزّالي، مشكاة الأنوار ص٢٤ ـ ٢٥).
وقال أيضاً:
ولا تتجلّى حقائق الأشياء وأرواحها إلاّ في عالم الأرواح ويكون الروح في غطاء من الصور في عالم التلبيس عالم الحس والخيال، والآن قد كشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد. (الغزّالي، القسطاس المستقيم ص ٦٢ ـ ٦٣).

(٢) إنّ فيك حاكماً حسّياً وحاكماً وهمياً وحاكماً عقلياً، والمصيب من هؤلاء الحكّام هو الحاكم العقلي. (الغزّالي، معيار العلم ص ٣٢).

(٣) ... وعلى الجملة فالأنبياء أطبّاء أمراض القلوب، وإنّما فائدة العقل وتصرّفه أن عرفنا ذلك، ويشهد للنبوّة بالتصديق، ولنفسه بالعجز عن درك ما لا يدرك بعين النبوّة، وأخذ بأيدينا، وسلّمنا إليهم تسليم العميان إلى القائدين وتسليم المرضى المتحيّرين إلى الأطبّاء المشفقين، وإلى هاهنا مجرى العقل، ومخطاه، وهو معزول عمّا بعد ذلك، إلاّ عن تفهيم ما يلقيه الطبيب إليه. (الغزّالي، المنقذ من الضلال ص ٥٣).

(٤) المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية، تشكيككم في دعواكم، وإذا ظهر عجزكم ففي النّاس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل، بل ليس في قوة البشر الإطلاع عليها... فما إنكاركم على هذه الفرقة المعتقدة، صدق الرسول، صلوات الله وسلامه عليه بدليل المعجزة، المقتصرة في قضية العقل على إثبات ذات المرسل، المحترزة عن النظر في الصفات بنظر العقل... فأين من يدّعي أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات. (الغزّالي، تهافت الفلاسفة، ص ١١٩).

الدقيقة واستعين بالشرع وبتهذيب النفس فإنّ العقل يمكنه أن يصل إلى الواقع ـ وفق حدود طاقته ـ كما يعتقد بأنّ العقل يدرك الحقائق حسب طاقته وعند توفّر الشروط الآنفة الذكر.

لكن، باعتبار أنّ الغزّالي يرى بأنّ البراهين العقلية لا تصل إلى مرتبة البراهين الهندسية بلحاظ القطع، ونظراً إلى أنّه يقيّد العقل بحدود معيّنة كما يتّهم العقلاء بالتناقض والتهافت إلى جانب كونه يعتقد بأن خروجه من دائرة الشك إنّما حصل له بعون الله حين انقذف في قلبه نور فإنه يبدو والحالة تلك، أنّه لم يتمكّن من رفع الشبهات المعرفية، بل على العكس من ذلك، فإنّه، بنحو ما، قد قبل هذه الشبهات. من جهة أخرى، فإنه في بعض الموارد قد قبل البديهيات العقلية وقبل اعتبار العقل. وعليه يظهر تناقض وتهافت جلّي بين صدر كلامه وبين ذيله ممّا يجعلنا لا نجد من تسويغ لذلك غير الإذعان بضعف آرائه الفلسفية.

٥ ـ البديهيات الأوّلية والفطريات

تبعاً لسائر الفلاسفة المسلمين، فإنّ الغزّالي يعتبر أنّ البديهيات الأوّلية هي أمور قطعية غير قابلة للشك، وهي أساس بناء المعرفة البشرية. كما يرى بأنّ الشك في ذلك إنّما ينشأ من سوء السريرة. كما يولي أهمية لكيفية ظهور هذه الأوليات[1].

يرى الغزّالي بأنّ العلوم موجودة في باطن الإنسان، الأمر الذي يدعو إلى استنباطها واستخراجها:

اعلم أنّ شرف العقل من جهة كونه مظنة للعلم والحكمة، ولكن نفس الإنسان هي معدن العلم والحكمة ومنبعها. وهي موجودة فيها بالقوة منذ

(١) الغزّالي، ميزان العمل، ص ١٢٠ ـ ١٢٢؛ معيار العلم، ص ٣٦ ـ ١٦٤ ـ ١٦٥ ـ ١٧١ ـ ١٧٢ ـ ١٩٧، الرسالة اللدنية، ص ٢٩ ـ ٣٠ ـ ٣٤ ـ ٤٢ ـ ٥٦، القسطاس المشتقيم، ص ٣٤ ـ ٤٠؛ مشكاة الأنوار ص ٢٥ ـ ٢٦؛ محكّ النظر ص ٩٩ ـ ١٠٢ ـ ١٠٣؛ تهافت الفلاسفة ص ١٧٧.

بدء الفطرة مثل النار بحجر الصوان والماء بباطن الأرض والنخل في بذورها، الأمر الذي يدعو إلى تفعيلها بوساطة أدواتها... والعلم أيضاً يبرز أحياناً في نفوس الناس بدون تعلّم ويخرج من القوة إلى الفعل...[1]

ثم استناداً إلى الآيتين المباركتين ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾ و﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ﴾[2] يطرح الغزّالي مسألة التذكّر ليشير إلى أنّ التعلّم هو بنحو من الأنحاء تذكر[3].

يعتقد الغزّالي بأنّ البديهيات تشمل الأوّليات والمحسوسات والمجرّبات والفطريات[4].

يرى الغزّالي بأنّ العلوم ترجع في النهاية إلى البديهيات[5] كما يعتقد بأن قضية «امتناع اجتماع النقيضين» هي إحدي القضايا البديهية[6].

---

(١) الغزّالي، ميزان العمل ص ١٢٠ ـ ١٢١.
(٢) الأعراف ـ ١٧٢ والروم ـ ٣٠.
(٣) الغزّالي، ميزان العمل ص ١٢١.
(٤) المقدّمات تنقسم إلى يقينيات صادقة واجبة القبول وإلى غيرها:
وللقسم الأول باعتبار المدارك أربعة أصناف:
الصنف الأول: الأوليات العقلية المحضة، وهي قضايا تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجرّدة من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها، ولكن ذوات البسائط إذا حصلت في الذهن إمّا لمعونة الذهن أو الخيال أو وجه آخر وجعلتها القوة المفكّرة قضية بأن نسبت إحداها إلى الأخرى سلباً أو إيجاباً، صدّق بها الذهن اضطراراً من غير أن يشعر بأنه من أين استفاد هذا التصديق، بل يقدّر كأنه كان عالماً به على الدوام، كقولنا إن الإثنين أكبر من الواحد والثلاثة مع الثلاثة ستّة وإنّ الشيء لا يكون قديماً وحادثاً معاً وإنّ السلب والإيجاب معاً لا يصدقان.
الصنف الثاني: المحسوسات.
الصنف الثالث: المجرّبات.
الصنف الرابع: القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط ولكن لا يعزب عن الذهن أوساطها. (الغزّالي، معيار العلم ص ١٦٣ ـ ١٦٧).
(٥) فيستنتج أيضاً معرفتهما من أصلين آخرين واضحين إلى أن ينتهي إلى العلوم الأولية التي لا يمكن التشكيك فيها، فإنّ العلوم الخفية الأولية هي أصول العلوم الغامضة الجلية... (الغزّالي، القسطاس المستقيم ص٣٤).
(٦) الغزّالي، مشكاة الأنوار٢٥ ـ ٢٦.

بعد الأخذ بعين الاعتبار أنّ لليقين مراتب أعلاها هو اليقين «بثبوت المحمول للموضوع» إلى جانب اليقين باستحالة صدق نقيضه مضافاً إلى انتفاء السهو والغلط في أصل القضية كما أنّه لا مجال لزوال هذا اليقين في أي حالة كانت. كما أنّه يذكر مصاديق على حِدة لكل مرتبة من مراتب اليقين هذه[1].

في الواقع، يستوي البديهي واليقيني في هذه المرتبة مع المطابق بحيث لا يمكن انفكاكهما عن بعضهما. أي، في ظل وجود هذين اليقينين، فإنّ القضية تكون مطابقة للواقع.

بعبارة أخرى، لم يضف الغزّالي أي جديد إلى ما ذكره الفلاسفة السابقون له حول الجواب عن الشبهات المعرفية المطروحة. وحتى لو قلنا بأنّه أضاف شيئاً ما فإنّه لا ينهض برفع هذه الشبهات بالمرّة.

حول كيفية ظهور البديهيات، يذكر الغزّالي بعض المطالب. وحول استنتاج النتائج من المقدّمات، فإنّه يطرح مسألة التسلسل التي يرى أنها تنتفي بانتهاء السلسلة إلى البديهيات الأولية في التصورات والتصديقات[2].

---

(١) ... ومثال هذا العلم أنّ الثلاثة أقل من الستّة، وأنّ شخصاً واحداً لا يكون في مكانين وأنّ شخصين لا يجتمعان في موضع ونظائر ذلك. (الغزّالي، محك النظر ص ٩٩ ـ ١٠٠).

(٢) منها قولهم: هذه النتائج إن حصلت من المقدّمات، فالمقدّمات بماذا تحصل؟ وإن حصلت من مقدّمات أخرى وجب التسلسل إلى غير النهاية وهو محال، وإن حصلت من المقدّمات التي لا تفتقر إلى مقدّمات فهل هي علوم حاصلة في ذهننا منذ خلقنا، أم حصلت بعد أن لم تكن؟ فإن كانت حاصلة منذ خلقنا فكيف كانت حاصلة ولا نشعر بها؟ إذ ينقضي على الإنسان عمره ولا يخطر بباله أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، فكيف يكون العلم بكونها متساوية حاصلاً في ذهنه، وهو غافل عنه؟ وإن لم تكن حاصلة فينا أول الأمر ثم حدثت فكيف حدث علم لم يكن بغير اكتساب، وتقدّم مقدّمة يحصل بها كل علم مكتسب فلا يمكن إلاّ بعلم قد سبق ويؤدّي إلى التسلسل؟ (الغزّالي، معيار العلم ص ٢٠٨ ـ ٢١٥). قلنا: كل علم مكتسب فبعلم قد سبق واكتسب، إذاً، العلم إمّا تصوّر وإمّا تصديق، والتصوّر بالحد وأجزاءالحد ينبغي أن تعلم قبل الحد، فماذا ينفع قولنا في تحديد الخمر: إنّه شراب مسكر معتصر من العنب لمن لا يعرف الشراب والمسكر والعنب والمعتصر؟ فالعلم بهذه الأجزاء سابق، ثم هي أيضاً إن عرفت بالتحديد وجب أن يتقدّمها علم بأجزاء الحد=

ثم يطرح الغزالي إشكالاً مفاده كالآتي: إذا كانت التصديقات البديهية مسبوقة بتصوراتها، وهذه التصورات بدورها مسبوقة بإدراكاتها الحسية والجزئية ضمن مصداق واحد أو مصاديق محدودة، فلماذا يعمّم ذلك بنحو كلّي؟[(١)]

ثم يجيب الغزّالي عن ذلك بأنّ الكليات (المفاهيم الكلّية) أمور معقولة وليست أموراً محسوسة بينما الأمور الجزئية هي محسوسة وليست معقولة[(٢)].

بعد ذلك، يوضح هذه المسألة ويقول: حين يتم ادراك المحسوس المقرون بالعوارض بشكل مجرّد عنها يكون هذا المدرَك أمراً كلياً وفرق بين ذاك الإدراك الحسي المعيّن المقرون بالعوارض وبين الإدراك العقلي الذي هو إدراك للماهية غير المقرونة بالعوارض[(٣)].

=والتسلسل، ولكن ينتهي إلى تصورات هي أوائل عرفت بالمشاهدة، بحس باطن أو ظاهر من غير تحديد، وعليها ينقطع. (المصدر السابق).

وكذلك التصديق بالنتيجة فإنّه يستدعي تقدّم العلم بالمقدّمات لا محالة، وكذا المقدّمات إلى أن يرتقي إلى أوائل حصل التصديق بها لا بالبرهان، فيبقى قولهم: إنّ تلك الأوائل كيف كانت موجودة فينا ولانشعر بها أو كيف حصلت؟ فنقول: تلك العلوم غير حاصلة بالفعل فينا في كل حال، ولكن إذا تمّت غريزة العقل فتلك العلوم بالقوة لا بالفعل، ومعناه أنّ عندنا قوة مدركة للكلّيات المفردات بإعانة من الحس لا الظاهر والباطن، وقوة مفكّرة حادثة للنفس شأنها التركيب والتحليل وتقدر على نسبة المفردات بعضها إلى بعض، وعندنا قوة تدرك ما أوقعت القوة المفكّرة النسبة بينهما من المفردات والنسبة بينهما بالسلب والإيجاب، فتدرك القديم والحادث وتنسب أحدهما إلى الآخر، فتسبق القوة العاقلة إلى الحكم بالسلب وهو أن القديم لا يكون حادثاً،... الخ (المصدر السابق).

(١) فإذا رأى شخصاً وجملته أعظم من جزئه فلمَ يحكم بأن كل شخص فكّله اعظم من جزئه وهو لم يشاهد إلاّ شخصاً معيّناً، فليحكم على ذلك الشخص المعيّن وليتوقّف في سائر الأشخاص إلى المشاهدة، وإن حكم على العموم بأنّ كلّ كل فهو أعظم من الجزء، فمن أين له هذا الحكم وحسّه لم يدرك إلاّ شخصاً جزئياً؟ (المصدر السابق).

(٢) قلنا: الكليات معقولة لا محسوسة، والجزئيات محسوسة لا معقولة... (المصدر السابق).

(٣) فقد ظهر لك أنّ بين إدراك الحس للشخص المعيّن الذي تكتنفه أعراض غريبة لا تدخل في ماهيته، وبين إدراك العقل بمجرّد ماهية الشيء غير مقرون بما هو غريب عنه، غاية التباعد والأحكام الكلية على الماهية الكلية المجرّدة عن المواد والأعراض الغريبة. =

ثم يتابع قوله حول كيفية تشكّل المفاهيم الكلّية وتجرّدها عن المحسوسات والعوارض فيقول: يأخذ الذهن مشتركات المصاديق ويترك مفارقاتها إلى أن يصل إلى المفاهيم الكلّية[1].

لكن يبدو أنّ شبهة الغزّالي هي في الواقع شبهة معرفية في حين أن جوابه كان وجودياً. والحال أن هذين الأمرين غير مرتبطين ببعضهما البعض. وعلى افتراض الارتباط بينهما، أي لو افترضنا أن كلا الأمرين وجوديان، فإنّ القضية الأساسية لم يتمّ حلّها، كما أنّه لم يعلم بأي معيار يصل العقل إلى الحكم الكلّي من خلال مشاهدة الأفراد وتصنيع المفاهيم انطلاقاً من أفراد المصاديق فرداً فرداً. حتى لو قلنا بأنّنا أعطينا معياراً للسير من الجزئي إلى الكلّي لكن بالنهاية يبقى السؤال مطروحاً، وهو ما هو ملاك وسرّ المطابقة وحتى سر اليقين في القضايا؟

سيتم ذكر الجواب عن هذه الشبهات ضمن الأبحاث الآتية في هذا الكتاب، ولكن لا يوجد أي جواب للغزّالي لهذه الشبهات. يمكن القول بأنّ الغزّالي كان ناجحاً في طرح الإشكاليات، ولكنه لم يكن كذلك في الإجابة عنها.

= فإن قيل: وكيف حصل بمشاهدة شخص جزئي علم كلّي، وكيف أعان الحس على تحصيل ما ليس بمحسوس؟
قلنا: الحس يؤدّي إلى القوة الخيالية... (المصدر السابق).

(١) فإذاً يحصل للعقل من الجزئيات الخيالية مفردات كلية تناسب الخيال من وجه وتقارن من وجه، وسنبيّن وجه مناسبته له ومفارقته في كتاب أحكام الوجود.
وحاصل الكلام أنّ العلم الأول بالمفردات تصوّراً وبما لها من النسب تصديقاً يحدث في النفس من الله تعالى أو من ملك من ملائكته عند حصول قوة العقل للنفس...
والمقصود من هذا كلّه أن يتّضح لك وجه حصول العلوم الأوّلية تصوّراً أو تصديقاً، فإنّ معرفة ذلك من أهم العلوم وإياه قصدنا، وإن أوردناه في معرض إبطال السفسطة فهذا مدخل واحد من مداخل المتشكّكين وأهل الحيرة وقد كشفناها. (الغزّالي، معيار العلم ص٢٠٨ - ٢١٥).

٦ ـ أصل العلّية

أصل العلّية هو إحدى النقاط الخلافية عند الغزّالي. يبدو بالنظرة الأوّلية أنّ الغزّالي ينكر هذا الأصل، لكن بمزيد من التأمّل في كلامه يتضح أنّه يقبل «أصل العلّية» في بعض كتاباته، لكنه يرى أن هذا الأصل لا يجري في الموجودات الجسمانية؛ إذ يقبل هذا الأمر في الواسطة بين الله تعالى وبين الموجودات. كما يقبل هذا الأصل في بعض من الموارد المادية لكنه يرى بأنّ الفهم الدقيق لهذه المصاديق أمر مشكل بينما يعتبر بأنّ وجود الله تعالى يمكن إثباته بأصل العلّية[١].

كما يطرح الغزّالي ضمن بعض الموارد أصل العلّية تحت عنوان أنّ «كل جائز يحتاج إلى سبب»[٢].

كما أنّه يسعى في بعض الأحيان إلى إثبات وجود الله تعالى عن طريق هذا الأصل بهذا الشكل: «كل حادث لحدوثه سبب» و«العالم حادث» إذاً «للعالم سبب لوجوده» ثم يعتبر بأنّ أصل العلّية هو أصل بديهي غير قابل للشك[٣][٤].

---

(١) المصدر السابق ص١٦٦؛ الغزّالي، القسطاس المستقيم ص ٣٣ ـ ٣٤؛ الغزّالي، تهافت الفلاسفة ص ١٧٠ ـ ١٧١؛ الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد ص ٥٧؛ الغزّالي، الحكمة في مخلوقات الله ص ٩ ـ ١٢.

(٢) فمن الغوامض أنّ الإنسان ليس حادثاً بنفسه إذ له مسبب وصانع وكذلك العالم. فإذا راجعنا هذا الميزان عرفنا أنّ له صانعاً وأنّ صانعه عالم. فإنّا نقول: كل جائز فله سبب، واختصاص العالم أو الإنسان بمقدار الذي أتحف به جائز. (الغزّالي، القسطاس المستقيم ص ٣٣ ـ ٣٤).

وفي مكان آخر يقول: الحمد لله الذي جعل نعمته في رياض جنان القربى، وخص بهذه الفضيلة من عباده المتفكّرين، وجعل التفكّر في مصنوعاته وسيلة لرسوخ اليقين في قلوب عباده المستبصرين، استدلّوا عليه سبحانه بصنعته فعلموا، وتحقّقوا أن لا إله إلاّ هو فوحّدوه... (الغزّالي، الحكمة في مخلوقات الله الأرض والكون والإنسان ص٩).

(٣) نقول: كل حادث فلحدوثه سبب والعالم حادث، فيلزم منه أن له سبباً، ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلّها وأعراضها وشرح ذلك بالتفصيل لأنّا لا نشك في أصل الوجود... (الغزّالي، الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٧).

(٤) فلعل الخصم ينكرهما فنقول له في أي الأصلين تنازع؟ فإن قال إنما أنازع في قولك إنّ كل=

يقبل الغزّالي أصل العلّية بعنوان كبرى كلية ثم يعدّد لها بعض المصاديق. وعليه، لا يمكن أن ننسب له إنكار هذا الأصل، في حين أنّه يصحّ أن ننسب هذا الإنكار إلى هيوم. إذ يشكّك هيوم في أصل هذه القضية ويرد كبرويتها ويشكك في ذلك. نعم ما يلاحظ في كلام الغزّالي هو تشكيكه في الرّابطة العلّية بين الموجودات المادية[1].

في الواقع، إنّ الغزّالي ينفي العلّة الفاعلية المنحصرة عن العناصر المادّية بينما لا يمكن فهم أنّه ينفي مطلق العلّية ـ حتى فيما يخص الماديات ـ وحتى على افتراض كون مقصوده هو ذلك، فإن نفي وإنكار العلّية في

=حادث فله سبب فمن أين عرفت هذا؟ فنقول: إنّ هذا الأصل يجب الإقرار به فإنه أولي ضروري في العقل. ومن يتوقف فيه فإنما يتوقف لأنه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ الحادث ولفظ السبب. وإذا فهمها صدّق عقله بالضرورة بأنّ لكل حادث سبباً فإنا نعني بالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً فنقول: وجوده قبل أن وجد كان محالاً أو ممكناً. وباطل أن يكون محالاً لأن المحال لا يوجد قط. وإن كان ممكناً فلسنا نعني بالممكن إلاّ ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد. ولكن لم يكن موجوداً لأنه ليس يجب وجوده لذاته، إذ لو وجب وجوده لذاته لكان واجباً لا ممكناً بل قد افتقر وجوده إلى مرجع لوجوده على العدم حتى يتبدّل العدم بالوجود، فإذا كان استمرار عدمه من حيث إنه لا مرجع للوجود على العدم فمن (فمتى) لم يوجد المرجع لا يوجد الوجود، ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجّح. والحاصل أنّ المعدوم المستمر العدم لا يتبدّل عدمه بالوجود ما لم يتحقق أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم، وهذا إذا حصل في الذهن معنى لفظه كان العقل مضطرّاً إلى التصديق به. فهذا بيان اثبات هذا الأصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لا لإقامة دليل عليه. (الغزّالي، الاقتصاد في الاعتقاد ص٥٧ ـ ٥٩).

(١) أن يدّعي الخصم أنّ فاعل الاحتراق هو النار فقط، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار، فلا يمكنه الكف عمّا هو في طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له. وهذا مما ننكره، بل نقول: فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن، والتفرّق في أجزائه، وجعله حراقاً أو رماداً هو الله تعالى، إمّا بوساطة الملائكة أو بغير وساطة فأمّا النار وهي جماد فلا فعل لها. فما الدليل على أنّها الفاعل وليس لهم دليل إلاّ مشاهدة حصول الاحتراق منذ ملاقاة النار؟ والمشاهدة تدل على الحصول عندها، ولا تدلّ على الحصول بها، وإنه لا علّة له سواها...

فقد تبيّن أن الوجود عند الشيء لا يدلّ على أنّه موجود به.

... وبهذا تبطل دعوى من يدّعي أنّ النار هي الفاعلة للإحراق، والخبز هو الفاعل للشبع، والدواء هو الفاعل للصحّة، إلى غير ذلك من الأسباب. (الغزّالي، تهافت الفلاسفة ص ١٧٠ ـ ١٧١).

الماديات هما غير إنكار أصل العلّية بعنوان كبرى كلّية. كما أن نسبة إنكار أصل العلّية للغزّالي هي أسوأ من نسبة قبولها له في الماديات لأنها تتنافى بالكامل مع أقواله في هذا المجال. في حين أنّ هذه النسبة الثانية إنما تتنافى مع ظاهر كلامه.

٧ ـ اليقين

عرّف الغزّالي اليقين في بعض كتبه وهو ما يقيم الدليل على موقفه من البديهيات ومن مطابقتها للواقع[١].

يبيّن الغزّالي هذه المسألة كما يلي: العلم اليقيني هو عبارة عن العلم بثبوت شيء لا يمكن أن لا يكون كذا[٢].

كما يرى الغزّالي بأنّ لليقين مراتب مختلفة كالتالي: مرتبة اليقين بمفاد القضية؛ واليقين بصحة هذا اليقين؛ واليقين بأن هذا اليقين لا يشوبه أي سهو وشك وأنّ هذا اليقين مستمر لا ينقطع[٣].

في الواقع، (مثلما قلنا سابقاً كذلك) يرى الغزّالي بأنّ البداهة واليقين في مثل هذه الموارد هما عين الكشف والمطابقة.

---

(١) معيار العلم ص٢٢٢ ـ ٢٢٣؛ محكّ النظر ص ٩٩ ـ ١٠٠.
(٢) العلم اليقيني هو أن تعرف أن الشيء بصفة كذا مقترناً بالتصديق بأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا. (الغزّالي، معيار العلم ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣).
(٣) أمّا اليقين فلا معرفة إلاّ بما أقوله وهو أنّ النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت فلها ثلاثة أحوال:
أحدها: أن تتيقّن وتقطع وينضاف إليه قطع ثان وهو أن يقطع بأنّ قطعه به صحيح ويتيقّن بأن يقينه لا يمكن أن يكون فيه سهو ولا غلط ولا التباس، ولا يجوز الغلط في تيقّنه بالقضية ولا في تيقّنه بالقضية ولا في تيقّنه الثاني بصحّة يقينه، ويكون فيه آمناً مطمئناً قاطعاً بأنّه لا يتصوّر أن يتغيّر فيه رأيه ولا أن يطّلع على دليل غاب عنه فيغيّر اعتقاده.. ومثال هذا العلم قولنا إنّ الثلاثة أقل من الستّة، وإنّ شخصاً واحداً لا يكون في مكانين... (الغزّالي، محك النظر ص ٩٩ ـ ١٠٠).

٨ ـ الوجود الذهني

هناك سؤال مفاده «هل إنّ العلم المرتبط بالماهيات وخصوصيات عالم الخارج يكون مطابقاً للواقع أم لا؟» و» هل إنّ العلم هو في الأصل من نوع الإضافة أم له صورة ذهنية؟» هذا السؤال كان محل اهتمام للغزّالي أشار إليه في بعض كتبه. كما يقسّم العلم إلى حسّي وخيالي وعقلي. وفي كل الحالات تعتبر صورة الحقائق الخارجية من ضمن العلم. كما يعتبر الغزّالي أنّ العلم العقلي هو علم بالحقائق(١)(٢)(٣).

في جهة أخرى، يقبل الغزّالي خطأ الحواس، كما يعتبر بأنّ معيار خطأ الحس هو العقل والادراكات العقلية. وتبعاً لذلك، يقبل ـ بالتبع للفلاسفة ـ نحواً من المطابقة في هذه المرحلة من الفهم.

في الواقع، يطرح الغزّالي بحث الشك ومراحله في نظرية المعرفة ويقول بأنّه يمكن أن يوجد حاكم هو فوق العقل يتمكّن من كشف الخطأ في

---

(١) ... ولا تفهم هذه الحقيقة إلاّ بأن تعلم أن للدّار مثلاً وجودين، وجود في ذهن المهندس ودماغه حتّى كأنّه ينظر إلى صورة الدّار، ووجودها خارج الذّهن في الأعيان، والوجود الذهني سبب الوجود الخارجي العيني فهو سابق لا محالة، فكذلك فاعلم أن الله تعالى يقدّر أولاً ثم يوجد على وفق التقدير ثانياً وإنّما التقدير يرسم في اللوح المحفوظ كما يرسم تقدير المهندس أولاً في اللوح أو القرطاس، فتصير الدّار موجودة، بكمال صورتها نوعاً من الوجود... (الغزّالي، الأجوبة الغزّالية ص ٤٠ ـ ٤١).

(٢) أمّا الوجود الذاتي فهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة فيسمّى أخذه إدراكاً وهذا كوجود السماوات والأرض والحيوان والنبات وهو ظاهر بل هو المعروف الذي لا يعرف الأكثرون للوجود معنى سواه وأما الوجود الحسّي: فهو ما يتمثّل في القوة الباصرة من العين...
وأمّا الوجود الخيالي: فهو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسّك... وأمّا الوجود العقلي: فهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى فيتلقّى العقل مجرّد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج كاليد مثلاً فإنّ لها صورة محسوسة ويتخيّله ولها معنى هو حقيقتها وهي القدرة على البطش... (الغزّالي، فيصل التفرقة ص ٢٤ ـ ٢٧).

(٣) اعلم أنّ العلم تصور النفس الناطقة المطمئنّة حقائق الأشياء وصورها المجرّدة عن المواد بأعيانها وكيفياتها وكمياتها وجواهرها وذواتها إن كانت مفردة (الغزّالي، الرسالة اللدنّية ص١١).

البديهيات. أمّا للخروج من المسار الشكّاكي فإنّه يعتقد بأنّه يقتصر على منهج الإشراق الإلهي لكنه لم يشر إلى أي ملاك أو معيار في مرتبة العلوم البشرية لحل هذا المشكل.

نعم، تحدّث الغزّالي حول البديهيات وحول كيفية تحقّق اليقين يمكن تلقّيها ضمن تسويغ اليقين والمطابقة حسب وجهة نظره، لكن هذا الكلام لا يمكن أن يكون مقنعاً لرفع هذا الشك.

بالنتيجة، يمكن استخلاص جملة من النتائج من خلال كلام الغزّالي كما يلي:

١ ـ بنحو ما، يمكن تشبيه مسار الشك الداخلي والباطني للغزّالي بمسار الشك القانوني الذي مرّ به ديكارت. لكن، هناك فرق كبير بينهما فيما يخص كيفية الجواب عن هذا المسار.

٢ ـ إنكار الغزّالي للكلّي وتفسيره له على أنّه خيال منتشر يذكّر بكلام باركلي حول الكلّيات ويحيلنا إلى تشابه كبير في هذا المجال.

٣ ـ يمكن أن نلاحظ التشابه الكبير بين رأي الغزّالي حول تعارض العقل النظري ورأي كانط في هذا المجال. لكن الغزّالي يتميّز من كانط فيما يخص إنكار الأخير لعجز الإنسان عن إدراك مطلق الإدراكات العقلية، في حين أن الغزّالي يقول بإمكان ذلك عبر البديهيات الأولية العقلية والحسية. لذا يمكن القول بأنّ ادعاء كل منهما يختلف عن الآخر ويتفاوتان في الأسس النظرية لكليهما. إذ يرى كانط بأنّ المفاهيم هي عبارة عن قوالب ذهنية بحيث يكون ـ حسب رأيه ـ من غير الممكن ومن المستحيل أن تحصل المطابقة. في المقابل، يرى الغزّالي بأن المطابقة أمر ممكن في مستوى أوّل كما يرى بأن المطابقة في مستوى آخر تكون صعبة أو مستحيلة بغياب مساعدة الشرع.

٤ ـ ضمن تشكيكه في أصل العلّية، يذكر الغزّالي كلاماً شبيهاً بما قاله هيوم. لكن، ينبغي الأخذ بعين الإعتبار الفوارق بين الشخصين. باعتبار أن

هيوم يشكك في أصل العلّية بعنوانها الكبروي الكلّي ويعتبر بأنّ كلاً من العلّة والمعلول مفهومان فاقدان لأي مصداق محسوس حتى يتم أخذهما بعين الاعتبار. بينما ليس للغزّالي أيّة مشكلة فيما يخص مفهومي العلّة والمعلول وحتى في أصل العلّية. لكن مشكل الغزّالي ينصبّ على وجود مصاديق لعناصر العالم الجسماني في إطار أصل العلّية، بحيث يشكك في وجود ذلك في إطار نفي العلّية الفاعلية ـ لا مطلق الرابطة العلّية حتى في حد العلة المعدّة ـ في الحد الأدنى، ليس هناك تصريح ضمن كلام الغزّالي على ذلك، بل هناك مؤيدات في ضمن كلامه على قبول مطلق الرابطة العلّية تم ذكرها في محلّها.

٥ ـ بقدر ما كان الغزّالي موفّقاً في طرح الشبهة وإيجاد التشكيك بقدر ما لم يحالفه التوفيق في مجال الجواب وحل هذه الشبهات بحيث تعتبر أجوبته ضعيفة أحياناً وغير مفيدة في أخرى.

٦ ـ يبدو أنّ الغزّالي ـ نظراً إلى تأثّره بالعرفان والأخلاق وتهذيب النفس ـ يرى بأنّ الطريق الحتمية الموصلة إلى الحقيقة يحصرها في السير والسلوك كما يؤيد ذلك بمطالب معرفية وفلسفية لهذا السير، لا أنّ هذا الطريق يحقق هذا الأمر بالاستقلال. وعليه، ليس عنده أي تردُّد في هذا المجال. لكن هذا الكلام لا يسوّغ عدم توفيقه في حل المشاكل المعرفية رغم التسليم بإيمانه بالحقائق والخروج من حالة الشك.

الفخر الرازي
(٥٤٣ ـ ٦٠٦ هـ)

يختلف الفخر الرازي مع أسلافه ومعاصريه من الفلاسفة في جملة من الأمور منها مسألة العلم، بما أنّه يعتبره نوعاً من الإضافة بحيث لا يكون عين الصورة الحاصلة في الذهن. في المقابل، يوافقهم في وجود البديهيات وفي كون علومنا تبتني على هذه البديهيات، كما يوافقهم على كون البديهيات أموراً يقينية بل وموافقة للواقع كما يبطل السفسطة.

نريد أن نطرح المباحث المعرفية عند الفخر الرّازي تحت العناوين التالية:

١ ـ أدوات الإدراك.

٢ ـ حقيقة العلم والوجود الذهني.

٣ ـ الكلّي والجزئي.

٤ ـ البديهيات الأولية وعلّة ظهورها.

٥ ـ أنواع التعقّل.

٦ ـ أصل العلية وإثبات الواجب.

١ ـ أدوات الإدراك

يعتبر الفخر الرازي أنّ أدوات الإدراك ثلاث: ألف. الحس الظاهر؛ ب. الحس الباطن؛ ج. العقل. كما يعتقد بأنّ الحس والعقل هما الأداتان

الموصلتان إلى للعلم ويقبل التصاوير التي عبارة عن تركيب من التصورات الحاصلة من هذه الأدوات. يقول الرازي بأنّ الحواس تقع أحياناً في الخطأ مما يجعلنا نحتاج إلى العقل لتشخيص هذا الخطأ. يرى بأنّ للحس الباطني أنواعاً من الإدراك كما سعى لإثبات القوى الباطنية والحسية(١)(٢)(٣).

٢ ـ حقيقة العلم والوجود الذهني

عموماً يختلف الفخر الرازي مع الفلاسفة في هذا البحث إذ يعتقد بأنّ العلم نحو من الإضافة لا أنّه من سنخ الصورة الذهنية(٤).

يعتبر الرازي أنّه لا يمكن تعريف العلم(٥) ويقول حول حقيقة العلم: «العلم إمّا مفهوم إيجابي أو سلبي، وإذا كان مفهوماً إيجابياً فإمّا أن يكون

---

(١) ظهر أنّ الإنسان لا يمكنه أن يتصوّر إلاّ ما أدركه بحسّه أو وجده من فطرة النفس، كالألم واللذة أو من بديهة العقل: كتصوّر الوجود والوحدة والكثرة، أو ما يركّبه العقل والخيال من هذه الأقسام فأمّا ما عداه، فلا يتصوّر البتّة، والاستقراء يحقّقه. (الفخر الرازي، المحصّل ص٨٤) (الرازي، المباحث المشرقية ج٢ ص٣٢٣ ـ ٣٣١).

(٢) الإدراكات إمّا كلّية وإمّا جزئية. أمّا الإدراكات الكلّية فهي للنفس، وأمّا الإدراكات الجزئية فهي إمّا للحواس الظاهرة ـ وقد تكلّمنا فيها ـ وإمّا للحواس الباطنة. ونقول: هذه الحواس الباطنة إمّا أن تكون مدركة أو متصرّفة. والمدركة إمّا أن تكون مدركة للصور أو المعاني. أمّا المدركة للمعاني القائمة بالأمور المحسوسة ـ مثل كون هذا الشخص عدواً وذلك الشخص حبيباً ـ فهي الوهم، وخزائنه الذاكرة... (الرازي، شرح عيون الحكمة صى٢٤٣).

(٣) إن الحواس كثيرة الأغلاط. فإنّ البصر قد يدرك المتحرّك ساكناً والساكن متحرّكاً. فإنّ الجالس في السفينة قد يتخيّل السفينة واقفة والشط متحرّكاً، مع أنّه بالعكس. وقد يرى الكبير صغيراً أو الصغير كبيراً، وإذا كان الأمر كذلك، أحتيج في تمييز صوابها من خطئها إلى حاكم آخر يحكم عليها. وحينئذ لا يكون الحس حاكماً أولاً، بل الحاكم الأول هو العقل. (المصدر السابق ص٢٠٣).

(٤) المباحث المشرقية ج١ ص ٤١ ـ ١٠٠ ـ ١٠٣ ـ ٣٢٠ ـ ٣٢٣ ـ ٣٢٦ ـ ٣٣١ ـ ٣٧٥ ـ ٣٧٦ ـ ٣٧٧؛ شرح الإشارات ص ١٣٠؛ المطالب العالية ج٣ ص ١٠٤.

(٥) يشبه أن يكون تعريفه بالحد والرسم ممتنعاً لأنّه هو الحاكم بامتياز كل شيء عمّا عداه فكيف لا يميّز نفسه من غيره؟ ولأنّ كل ما يعرف به العلم فالعلم أعرف منه لأنّه حالة نفسانية يجدها الحي من نفسه أبداً من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شأنه يتعذّر تعريفه. (الرازي، المباحث المشرقية ج١، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢).

نسبة صرفة أو إضافة أو مجموع الصفة الحقيقية والنسبة الخاصّة» ثم في النهاية يتبنّى كون العلم من نوع الإضافة والنسبة[(١)(٢)(٣)].

بعد ذكره لدليل المعتقدين بالوجود الذهني الذي هو عبارة عن تصوّر المعدومات في الخارج وتمييزها من غيرها، يقول الرازي: هناك فرق بين وجود المدرَك في الذهن وبين كون الإدراك هو نفس الحصول. إذ، ما هو

(١) العلم إمّا أن يكون مفهوماً إيجابياً أو سلبياً، فإمّا أن يكون مجرّد نسبة وإضافة (وإمّا أن يكون صفة حقيقية)، وإمّا أن يكون مجموع صفة حقيقية من نسبة مخصوصة (أو صفة حقيقية مخصوصة من باب السلوب) فهذه أقسام أربعة لا مزيد عليها. (الرازي، المطالب العالية ج٣ ص١٠٣ ـ ١٠٤).

(٢) أمّا القسم الأول: وهو أن يكون العلم والإدراك عبارة عن مجرّد نسبة مخصوصة وإضافة مخصوصة فهذا (قول) قد ذهب إليه جمع عظيم من الحكماء والمتكلّمين، وهو المختار عندنا، وهو الحق. وذلك لأنّا إذا علمنا شيئاً فإنّا نجد بين عقولنا وبين ذلك المعلوم نسبة مخصوصة وإضافة مخصوصة. ولهذا السبب فإنّه ما لم يحصل في مقابلة الشيء الذي هو العالم شيء آخر هو المعلوم، امتنع حصول الأمر المسمّى بالعلم. وبالجملة: فحصول هذه النسبة عند حصول الأمر المسمّى بالعلم والإدراك وبالشعور، كالأمر المعلوم بالبديهة. وأمّا القسم الثاني: وهو أن يقال: العلم صفة حقيقية. فهذا قول جمهور الفلاسفة، فإنّهم يقولون: العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم. وقد ذكرنا هذه المسألة في أول المنطق من هذا الكتاب وبالغنا في إبطاله... (الرازي، المطالب العالية ج٣ ص ١٠٣ ـ ١٠٤).

(٣) العلم والإدراك والشعور حالة إضافية وهي لا توجد إلاّ عند وجود المضافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن يعقل ذلك المعقول إلاّ عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل تحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافة إلى ذاته من حيث هو معقول وتلك الإضافة هي التعقّل.
وأمّا إن كان المعقول غير العاقل أمكن لذلك العاقل من حيث هو هو أن يعقل ذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوماً في الخارج فلا بدّ من ارتسام صورة أخرى من ذلك المعقول في العاقل لتحقق النسبة المسمّاة بالعاقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الأصول المثبتة بالأدلّة فإن الحجّة لمّا قامت على أنّه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم أثبتناها ولمّا قامت الحجّة على أنّ العلم ليس هو نفس ذلك الإنطباع لا جرم إضافة زائدة على تلك الصورة الخاصّة ولمّا حصرنا الأقسام وأبطلنا ما سوى هذا القسم تعيّن أن يكون الحق هو ذلك. (الرازي، المباحث المشرقية ص ٣٣١).

الدليل على أن الإدراك هو نفس الحصول؟ حيث يمكن أن يكون أمراً آخر[1].

ثم يضيف: هذا البرهان ـ على فرض تماميته ـ يجري في الأمور المعدومة في الخارج لا في الأمور الوجودية وما الإشكال فيما يخص الأمور الموجودة والمحسوسة إذا قلنا بأنّ الإبصار هو حالة إضافية بين القوة الباصرة وبين المرئي[2].

في محلّ آخر، يبطل الرازي كون العلم هو إضافة في غياب الطرف المضاف فيقول: العلم كيفية هي ذات إضافة[3].

يشترط الرازي فيما يخص العلم الحصولي ضرورة وجود الصورة الذهنية لكنه لا يعتبر أنّ هذه الصورة هي علم. يقول في هذا المجال: «العلم هو حالة إضافة بين العالم والمعلوم». يؤيّد هذا المطلب ما ذكره لإثبات الوجود الذهني تحت نفس العنوان ويثبت الوجود الذهني عن طريق إثبات أحكام للأمور العدمية[4].

---

(١) إنّ هذه الحجّة لا تنتج إلاّ الإدراك هو نفس حصول المدرَك في المدرِك بل لو أنتج أن المدرَك لا بد وأن يحصل في الذهن فإمّا أن الإدراك هو نفس ذلك الحصول أو أمر آخر مشروط بذلك الحصول فإنّها لا تظهر منها. (الرازي، شرح الإشارات ج١ ص١٣١).

(٢) فالإبصار عبارة عن حالة إضافة تحصل بين القوة الباصرة وبين المرئي الموجود في الخارج من غير أن تنطبع صورة المرئي في القوة الباصرة أو في محلّها. (المصدر السابق ص١٣٢).

(٣) وأمّا القسم الثالث: وهو أن يكون العلم حالة إضافية من غير أن يكون هناك أمر آخر فذلك باطل أيضاً لما بيّنا أنّ الإضافات لا تتحصّل إلاّ عند وجود المضافات ونحن قد ندرك ما لا وجود له في الأعيان، وأمّا القسم الرّابع: فهو متعيّن لأن يكون هو الحق وذلك لأن العلم عبارة عن كيفية ذات إضافة. (الرازي، المطالب العالية، ص١٠٣ ـ ١٠٤).

(٤) ... ولمّا فرغنا من إثبات هذه المقدّمة فلنشرع فيما هو المقصود وهو إثبات الوجود الذهني وبرهانه إذا تصوّرنا ماهية وحكمنا عليها بأنّها ممتازة من غيرها فلا بد وأن يكون لها ثبوت وثبوته المعتبر في صحّة كونها محكوماً عليها إمّا أن يكون هو الوجود الخارجي وهو باطل وإلاّ لكان ما لا يكون ثابتاً في الخارج لا يكون محكوماً عليه وأيضاً فلأنّه وإن كان في الخارج لكنّه لا يتوقّف صحّة الحكم عليه على الشعور بكونه في الخارج فعلمنا أن الثبوت في العقل. (الرازي، المباحث المشرقية، ج١، ص٤٢).

وعليه، يعتبر الرازي أنّ العلم هو غير الوجود الذهني؛ إذ يعتقد بأنّ الوجود الذهني هو الصورة الحاصلة في الذهن بينما العلم هو الإضافة للعالم. كما يعتقد بأنّ ماهيات الأشياء تأتي إلى الذهن[1].

لكن مع الأخذ بعين الإعتبار لمسألة خطأ الحواس، فإنّ هذا الكلام لا يسوّغ إشكال المطابقة في العلم بالماهيات.

بحث آخر ينبغي طرحه في هذا الصدد، وهو كون الرازي لا يرى بأنّ العلم نوع من التذكّر، بل إنّه رد هذا الإدعاء وانتقد برهان القائلين بالتذكّر[2].

بالنتيجة، يعتقد الرازي بأنّ حقائق الأشياء قابلة للمعرفة. كما أنّ العقل قادر على هذا الأمر[3].

٣ ـ الكلّي والجزئي

يقبل الفخر الرازي المفاهيم الكلّية ويقول: ليس إطلاق لفظ الإنسان على زيد وعمرو من قبيل الاشتراك اللفظي بل هو اشتراك معنوي. وينبغي أن لا يدخل في مفهومه خصوصيات ومميّزات الأفراد وإلاّ لم يصدق على الأفراد الكثيرين[4].

---

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٥، ص٥٠٠.

(٢) (المحقّقون) من القائلين بقدم النفوس لمّا عرفوا بطلان قول من يقول علم النفس بالمعلومات أمر ذاتي لها تركوا ذلك وزعموا أنّها كانت قبل التعلّق بالأبدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم إنّ الأفكار كالتذكّرات لتلك العلوم الزائلة (وعند ذلك) قالوا التعلّم تذكّر. ثم يواصل الحديث عن برهان القائلين بالتذكّر وينتقده. (الرازي، المباحث المشرقية ج١ ص٣٧٥ ـ ٣٧٦).

(٣) المصدر السابق ص ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

(٤) لا شك في وقوع الإنسان على زيد وعمرو ليس بالإشتراك اللفظي الصرف بل على سبيل الإشتراك المعنوي وذلك المشترك لا بد وأن لا يدخل في مفهومه طول معيّن وهيئة معيّنة وشكل معيّن وإلاّ لم يكن مشتركاً بين الأشخاص ذوي الأعراض المختلفة. (المصدر السابق ص٣٣٣).

يقول حول معنيي الجزئي والكلّي: الجزئي يمنع من الشركة بينما لا يمنع الكلّي من ذلك[1].

يذكر الفخر الرازي في «شرح عيون الحكمة» ثلاثة أدلّة لإبطال الوجود الكلّي بدون أن يجيب عنها واكتفي بإحالة القارئ على كتاب آخر له. ثم يوضّح تفسير ابن سينا «للكلّية» وينتقدها[2]. أمّا نتيجة كلامه فهي ما مرّ ذكره.

٤ ـ البديهيات الأوّلية ومنشؤها

بحث الفخر الرّازي بشكل مسهب مسألة البديهيات الأوّلية ومنشئها. يعتقد الرازي بالبديهيات ويصف من ينكرها بأنّه مصاب بالوسوسة الذهنية وبالخطأ في الحواس[3].

يعرّف الرازي البديهيات على هذا النحو: «المقدّمة البديهية هي ما يكفي فيها صرف حضور الموضوع والمحمول في الذهن ليتمّ الجزم بها[4]».

يعتقد الرازي بأنّ الإدراكات تبدأ من جهة الحس[5].

ويوضّح هذا المطلب في صورة إشكال كالتالي: العلوم إمّا بديهية وإمّا نظرية. والعلوم النظرية تنتهي إلى البديهيات، في حين أنّه لو لم تكن

---

(١) إنّ الجزئي هو الذي يكون نفس تصوّر معناه مانعاً من الشركة والكلّي ما لا يكون كذلك. (الرازي، شرح عيون الحكمة ج١ ص٥٦).

(٢) المصدر نفسه، ج٣ ص٩٩ ـ ١٠٠ ـ ١٠١.

(٣) الرازي، المباحث المشرقية ج١ ص٣٤٥ ـ ٣٥٣؛ التفسير الكبير ج٥ ص٥٠٠؛ معالم أصول الدين ص١٩ ـ ٢٥؛ البراهين ج٢ ص٢٨٩ ـ ٢٩٤؛ المحصّل ص٨٤ ـ ١٢٢؛ شرح عيون الحكمة ج١ ص٤٥ ـ ١٩٧.

(٤) إن المقدّمة البديهية التي يكون مجرّد حضور موضوعها ومحمولها كافياً في جزم الذهن بإسناد أحدهما إلى الآخر بالنفي أو الإثبات. (الرازي، شرح عيون الحكمة ج١ ص٤٥).

(٥) المسألة الثالثة: الإنسان خلق في مبدأ الفطرة خالياً من معرفة الأشياء ثم قال وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة والمعنى أنّ النفس الإنسانية لمّا كانت في أوّل الخلقة خالية من المعارف والعلوم بالله فالله تعالى أعطاها هذه الحواس لتستفيد بها المعارف والعلوم وتمام الكلام في هذا الباب يستدعي مزيد تقرير. (الرازي، التفسير الكبير ج٥ ص٥٠٠).

البديهيات حاصلة للبشر من أوّل الخلقة فينبغي أن يتم تحصيلها فيما بعد، الأمر الذي يجعله لا يكون بديهياً بل يكون اكتسابياً ونظرياً. وفي معرض جوابه عن هذا الإشكال يقول: حينما تحقّق التصورات عبر الحس، فيمكن أن يكفي في بعض الموارد، صِرْف تصور الموضوع والمحمول ليتمّ التصديق بثبوت المحمول للموضوع[1].

في الواقع، تبعاً للفلاسفة السابقين له، فإنّ الفخر الرازي يقول بأصالة الحس في التصورات وبأصالة العقل في التصديقات كما أنّ صرف التصوّر الحسّي للموضوع والمحمول في البديهيات يدفع العقل للجزم بثبوت المحمول للموضوع.

يعتقد الرازي بأنّ العلّة الفاعلية للبديهيات هي الحق المتعال، كما يعتقد بأنّ العلّة القابلة هي الإحساس[2] كما أنّ البديهيات من ناحية

---

(١) إنّ هذه العلوم البديهية ما كانت حاصلة في نفوسنا ثم إنّها حدثت وحصلت أمّا قوله فيلزم أن تكون كسبية قلنا هذه المقدّمة ممنوعة بل نقول إنّها إنّما حدثت في نفوسنا بعد عدمها بوساطة إعانة الحواس التي هي السمع والبصر وتقريره أنّ النفس كانت في مبدأ الخلقة خالية عن جميع العلوم إلاّ أنّه تعالى خلق السمع والبصر فإذا أبصر الطفل شيئاً مرّة بعد أخرى ارتسم في خياله ماهية ذلك المبصر وكذلك إذا سمع شيئاً مرّة بعد أخرى ارتسم في سمعه وخياله ماهية ذلك المسموع وكذا القول في سائر الحواسّ فيصير حصول الحواس سبباً لحضور ماهيات المحسوسات في النفس والعقل ثم إنّ تلك الماهيات على قسمين أحد القسمين ما يكون نفس حضوره موجباً تامّاً في جزم الذهن بإسناد بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات مثل أنّه إذا حضر في الذهن مفهوم الواحد ما هو وأن نصف الإثنين ما هو كان حضور هذين التصوّرين في الذهن علّة تامّة في جزم النهن بأنّ الواحد محكوم عليه بأنّه نصف الإثنين وهذا القسم هو عين المعلوم البديهي. (الرازي، التفسير الكبير ج٥ ص٥٠٠).

(٢) (الفصل الخامس عشر في السبب الذي لأجله تحصل العلوم الأولية).
(اعلم) أنّ النفس لا شك في كونها مستعدّة للإنتقاش بصور الموجودات لكن الاستعداد اللازم لوجودها الحاصل لها في أوّل الأمر غير كاف ولا تام فإنّ ذلك الاستعداد لو كان تامّاً وقد ثبت أن الفياض لتلك التعقّلات والعلوم عام الفيض... وجب أن تكون تلك التعقّلات والمعارف حاصلة لها في أوّل الأمر وأن لا توجد النفس خالية عن شيء منها وإذ ليس الأمر على هذا الوجه علمنا أنّ الاستعداد المصاحب لها في أول الفطرة غير كاف في فيضان تلك التعقّلات عليها من مبادئها فإذاً لا بد من زيادة استعداد لها حتى تحدث لها تلك الصور وتلك الزيادة أمر حادث لما عرفت أنّ كل حادث فلحادث آخر قبله وليس ذلك إلاّ=

التصوّرات تكون مسبوقة بالحس. إلاّ أنّه لا يقيّد الحس بالظاهري فقط، وإن كانت جميع الأمثلة التي ذكرها كلّها ظاهرية. وهذه النقطة في غاية الأهمّية ينبغي أخذها بعين الاعتبار عند تحليل مسائل نظرية المعرفة.

يبدو من تقسيمات الفخر الرازي للتصديقات يظهر أنّه يعتقد بأنّ البديهيات مطابقة للواقع(١).

في الواقع، يقبل الفخر الرازي المطابقة من جهة البديهيات والحواس الخمس الظاهرية وإن كان لا ينفي وقوع الخطأ لدى هذه الحواس. نعم يعتبر الرازي بأنّ العقل هو الحاكم فوق هذه الأخطاء. في المجموع، يعتبر بأنّ العقل قادر على الوصول إلى الواقع.

تبعاً للفلاسفة السابقين له، يعتقد بأنّ وجود البديهيات أمر ضروري وفي غير هذه الحالة يحصل التسلسل المحال(٢).

في إطار ذكر أنواع وأمثلة البديهيات يقول الرازي: أولى الأوليات هي

=الاحساس بالجزئيات فإنّ الإحساس بها سبب لتنبّه النفس لمشاركات تلك الأمور المحسوسة ومباتناتها وذلك سبب لانتقاش النفس بالتصورات الكلية المجرّدة عن العوارض المادية ولواحقها والشعور بما لها من الذاتيات والعرضيات... (ثم حصلت) التصورات التّامة في النفس فلا بد وأن تقع للبعض إلى البعض نسبة بالمحمولية والموضوعية فما كان من المحمولات محمولاً على موضوع معيّن لذاته وعينه لا بتوسّط أمر ثالث فلا بد وأن يكون حكم العقل بثبوته له غير موقوف على شعوره بمتوسط... (الرازي، المباحث المشرقية ج١ ص٣٤٥ ـ ٣٤٦).

(١) (حكم الذهن) بشيء على شيء إمّا أن يكون جازماً أو لا يكون فإن كان جازماً فإمّا أن يكون مطابقاً للمحكوم عليه أو لا يكون. فإن كان مطابقاً فإمّا أن يكون لموجب أو لا يكون فإن كان لموجب فإمّا أن يكون الموجب حسّياً أو عقلياً أو أمراً مركّباً منهما فإن كان حسّياً فهو العلوم الحاصلة بواسطة الحواسّ الخمس وإن كان عقلياً. فإمّا أن يكون الموجب مجرّد تصوّر طرفي المسألة وهما الموضوع والمحمول أو لا بد من شيء آخر (والأوّل) هو الأوليات وهو كالعلم بأنّ الشيء الواحد لا يخلو عن النفي والإثبات. (المصدر السابق ج١ ص٣٤٤ ـ ٣٤٥).

(٢) لا بد من الاعتراف بوجود تصوّرات وتصديقات بديهية، إذ لو كانت بأسرها كسبية لافتقر اكتسابها إلى تقدّم تصوّرات وتصديقات أخر ولزم منه التسلسل أو الدور وهما محالان. (الرازي، معالم أصول الدين ص٢٠).

استحالة اجتماع النقيضين و«الشيء الواحد لا يكون في مكانين» وهما من البديهيات[1].

كما ذكر في أحد كتبه بأنّ أصل العلّية هو من فطريات العقل[2]. وفي كتبه الأخرى يعتبر بأنّ قضايا من قبيل «الكلّ أعظم من الجزء» و«الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية» و«حكم الشيء حكم مثله» والأشكال المنطقية هي نتيجة لاستحالة اجتماع النقيضين[3].

يعتقد الفخر الرازي بأنّ جميع التصوّرات بديهية، بينما يكون بعض التصديقات فقط بديهياً.

إمّا أن تكون جميع التصورات كسبية وإمّا جميعها بديهية وإمّا بعضها كسبياً وبعضها بديهياً. لا يصح أن تكون كلّها كسبية وإلاّ لزم إمّا الدّور وإمّا التسلسل وهما محالان والمتوقف على المحال محال. فيلزم أن لا يحصل شيء من التصورات، هذا حلف. ومذهبي هو أن جميع التصوّرات بديهية. أمّا مذهب المتقدّمين فهو أن بعضها بديهي وبعضها اكتسابي. دليلي على هذا الرأي هو أنّ التصوّر الذي نعرفه أن نعلم به لا يخرج من أحد

(١) الفصل السابع عشر في حصر الأوليات وتعيين أوّل الأوائل والذب عنه).
(أوّل الأوائل) في التصديقات هو العلم بأنّ الشيء لا يخلو عن النفي والإثبات ولا يتّصف بهما وهذه القضية لا يمكن إقامة البرهان عليها لأن الذي يجعل دليلاً على شيء آخر فهو الذي يستدلّ بثبوته أو انتفائه على ثبوت شيء آخر أو انتفائه فلو جوّزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء لم نأمن من ذلك الدليل خلوه عن الثبوت والإنتفاء...
(وأمّا سائر) التصديقات البديهية فيشبه أن يكون فرعاً على هذه القضية فإنّ العلم بأنّ الوجود لا يخلو عن الوجود والإمكان... (وكذلك قولنا) الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبنية على تلك القضية... (وكذلك قولنا) الشيء الواحد لا يكون في مكانين. (الرازي، المباحث المشرقية ج١ ص٣٤٨ ـ ٣٤٩).

(٢) الممكن المتساوي لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلاّ بمرجّح والعلم به مركوز في فطرة العقلاء، بل فطرة الصبيان فإنّك لو لطمت وجه الصبي وقلت حصلت هذه اللطمة من غير فاعل البتّة، فإنّه لا يصدّقك فيه البتّة، بل في فطرة البهائم. (الرازي، معالم أصول الدين ص٢٥).

(٣) الرازي، البراهين في علم الكلام ج٢ ص٢٩٣ ـ ٢٩٥.

احتمالين؛ إمّا أن لا نعلم عنه شيئاً وإمّا أن نعلم به. وفي كلتا الحالتين يستحيل طلبه إذ على الإحتمال الأول كيف نعرف بعد العلم به أنّه هو المطلوب؟ وفي الإحتمال الثاني يكون تحصيلاً للحاصل[1].

ثم بعد ذلك، يطرح السؤال التالي: «ربما يكون الشيء المتصوّر لدينا معلوماً لنا من جهة ومجهولاً لنا من جهة ثانية». ويجيب عن ذلك فيقول: «إذاً، تكون الجهة المعلومة غير الجهة المجهولة فنعود إلى التقسيم الأول الذي يكون فيه التصور إمّا معلوماً وإمّا مجهولاً»[2].

تنبغي الإشارة هنا إلى الأمر التالي وهو أنّه فيما لو كان التصور بسيطاً فإنّ كلام الفخر يكون صحيحاً. أمّا لو كان التصوّر مركّباً فإنّ كلامه لا يكون كذلك. وإن كان كلامه يأخذ بعين الإعتبار هذه الملاحظة.

كما يذكر الفخر الرازي جملة من الشبهات حول البديهيات ثم يجيب عنها.

ويطرح أيضاً خطأ الحواسّ والخيال[3] ثم يورد جملة من الإشكالات حول العقل: تصديق العقل بالأمور إمّا يكون بديهياً وإمّا يكون اكتسابياً. ولا يمكن الارتكاز على البديهيات لأنها مثل الوهميات. يعني حكم العقل في البديهيات يشبه حكمه في الوهميات. وبما أنّه يمكن وقوع الخطأ في الوهميات فالأمر في الوهميات كذلك. ثم يقول: جميع هذه الأمور تؤدّي

---

(١) التصور الذي يطلب اكتسابه إن لم يكن مشعوراً به أصلاً كان الذهن غافلاً عنه فيمتنع طلبه لأنّه إذا وجده كيف يعلم أنّه هو الذي كان مطلوباً له وإن كان مشعوراً به كان العلم به حاضراً فيمتنع طلبه لأن تحصيل الحاصل محال. (الرازي، البراهين في علم الكلام ج٢ ص٢٨٩).

(٢) المصدر السابق.

(٣) ومع ذلك فلنذكر شبهة أصحاب هذه المقالة فإن لهم أن يقولوا إنّا لا نجزم بنفي الحقائق بل نشكّ فيها لأنّا نجزم بثبوت هذه الحقائق لما نجد في أنفسنا التألّم بالمؤلمات والتلذّذ بالملذّات والإحساس بالمبصرات والمسموعات. ثم إنّا قد نجد من أنفسنا الجزم بأمثال هذه الأشياء مع أنّا في وقت آخر نعلم أنّ كل ذلك الجزم كان باطلاً فلا جرم ارتفع أماننا عن شهادة الحس والبداهة.

بك إلى الاعتراف بوجود الحس والوهم والنوم واليقظة والخطأ والصواب. فأجيب بانّه لا شك بأن هذه الأمور هي اعتراف بثبوت جملة من الأمور لكن الشبهات التي طرحتها تؤدي إلى تعليق الحكم وعدم انعقاده. يعني تجعلنا نتوقّف عن الحكم بالثبوت ولا نقول به(١).

ثم يجيب عن ذلك بقوله: نحن نجزم بهذه الأشياء لكن حصلت لنا شبهة ينبغي حلّها قبل إثبات البديهي(٢).

يعتقد الفخر الرازي بأنّ تبيين البديهيات هو غير إثباتها، ويرى بأننا حين التبيين نسعى إلى دفع الإشكال لا أن نثبت أصل المطلب. أي أنّ البديهيات أمور يقينية، لكن بالإمكان أن نقع في شبهة ما. وفي هذه الحالة، حين نكشف سرّ بروز هذه الشبهة ونحلّها فلا يعني بالضرورة أننا جزمنا بثبوت البديهي.

وفي محلّ آخر، يذكر الفخر الرازي بأنّ البديهيات تتحقّق في أربع قضايا ثلاث منها تعود إلى قضية واحدة وهي «استحالة اجتماع النقيضين». ثم يوضّح بأنّ هذه القضية بدورها تنبني على تصوّر «العدم» الذي تتحيّر العقول في فهمه. ومن جهة أخرى، إذا كان مجرّد يقين العقل كافياً في تحقّق بداهة البديهي، فإنّ هذا المطلب يكون محلّ إشكال. باعتبار أنّ

---

(١) (فإن قلتم) هذا كلّه اعتراف بأنّ ها هنا حسّاً وتخيّلاً ونوماً ويقظة وخطأً وصواباً وكل ذلك اعتراف بثبوت هذه الأشياء (فنقول) في الجواب لا شك في ذلك يوجب الإعتراف بالثبوت لكن الذي اوردناه أوّلاً يوجب الشك في الثبوت فلذلك توقّفنا ولم نحكم بالثبوت ولا بالإنتفاء...

(هذا ما يمكن) أن يُحتج به أصحاب الحيرة. (الرازي، المباحث المشرقية ج١ ص٣٥٠).

(٢) (والطريق إلى حلّه) أن نقول أمّا الجزم الحاصل بثبوت هذه الأشياء فقد ساعدتم عليه لكنكم تقولون وجدنا ها هنا ما يعارض ذلك الجزم ويخدش وجهه فحينئذ نشتغل بحلّ ذلك العارض (وقولكم) يكون هذا تصحيحاً للأولى بالمكتسب (فنقول) إنّه ليس الأمر كذلك فإنّا لا نحاول حجّة على إثبات هذه الأوليات بل الجزم بذلك حاصل لذاته وإنّما نحاول بالنظر حلّ الشكوك الدافعة لذلك الجزم فلا يلزمنا إثبات الأولي بالنظري حتّى يقع البيان الدوري. (الرازي، المباحث المشرقية ج١ ص ٣٥٠ ـ ٣٥٢).

العقل يوقن بأشياء هي محلّ خلاف وعليه، لا يمكن أن يحصل اليقين بها. وبالنتيجة، ليس للعقل مِلاكٌ لتحقيق اليقين. وفي هذه الحالة لا يمكن التعويل على العقل والتسليم له عند إيقانه بالبديهيات.

وفيما بعد، يذكر أمثلة على حصول يقين للعقل بينما هو ليس كذلك: كما أن ترى «زيداً» ثم تغلق عينيك وتفتحهما ويكون لك اليقين بأنه «زيد» بعينه مع أنّه يحتمل أن يعدم الله تعالى زيداً ثم يوجد مثيلاً له.

كما يذكر مثالاً آخر هو كما يلي: قد يقيم العقل برهانَيْن متضادَّيْن على أمر واحد ثم يقع في حيرة. وأحياناً يكون للإنسان جهلٌ مركّبٌ لكنه يتخيّل أنّ له يقيناً بالواقع. ثم يقف على جهله فيتبدّل جهله المركّب إلى جهل بسيط. كما يرى بأن اختلاف المزاج يضر بالبديهيات. بالنهاية، يقول الفخر: إذا أجبنا عن ذلك فإنهم يقولون بأنك قبلت بالإشكال. فيما يبقى البديهي ـ بعد جوابك ـ بديهياً. أمّا لو لم نجب عن ذلك فإنّ الإشكال يبقى على حاله. وعليه، فمن الأفضل ان نتصدّى للجواب عنه. إذ، بالرغم من كل ذلك فإنّ علمنا بالديهيات لا يزول بما ذكروه، بل الطريق أن يعذّبوا حتّى يعترفوا بالحسّيات ويعترفوا بالفرق بين وجود الألم وعدمه[1].

يبدو أنّ الجواب عن هذه الإشكالات هو كالتالي:

١ ـ الفخر الرازي نفسه وأمثاله يذكرون جملة من العلوم ثم يستدلّون عليها. كما أنّ الشك نفسه هو نحو من العلم.

٢ ـ العلم الحضوري بالنفس وبأحوالها وإدراكاتها لا يمكن التشكيك فيه.

---

(١) فالصواب أن لا نشتغل بالجواب عنها لأنّا نعلم انّ علمنا بأنّ الواحد نصف الإثنين وأنّ النّار حارّة والشمس مضيئة، لا يزول بما ذكروه، بل الطريق أن يعذّبوا حتّى يعترفوا بالحسّيات وإذا اعترفوا بها فقد اعترفوا بالبديهيات أعني الفرق بين وجود الألم وعدمه. أمّا الأجوبة المفصّلة عن هذه الأمثلة فتجيء في الأبواب المستقلّة. (الرازي، محصّل الأفكار ص٩٣ ـ ١٠٢).

٣ ـ تبيين البديهي هو غير إثباته. كما أنّ الجواب عن هذا الإشكال المرتبط بالبديهي لا يخرجه عن بداهته فلا يقلل من اليقين به.

٤ ـ بعد تعذيب الفرد فإنّ ما يوقن به هو عين المطابقة وما فوقها أي عين الواقع، كما أنّ الإحساس بالإحتراق هو علم حضوري يكفي في حلّ مشكل اليقين والمطابقة مضافاً إلى أنّ اليقين بالبديهيات يصير ممكناً بلا إشكال. لكن لا يحصل حل المطابقة في العلوم الحصولية وحتّى البديهيات بهذا المقدار الأمر الذي يحتاج إلى تكملة أخرى ليتم ذلك. والنقطة المهمة هي أنّ التبيين ـ حتى لو كان عقلياً ـ هو ليس إثباتاً حتى يشكل بأنّ هذا العمل (التبيين) يقوم به العقل. وعليه، يكون البيان دورياً لأننا إذا استعملنا البيان العقلي لإرجاع التبيين العقلي للخصم إلى العلم الحضوري، فمن هنا ولاحقاً فإنّ هذا العلم يرفع إشكال اليقين والمطابقة.

يعتبر الفخر الرازي بأنّ الإنتقال من الأمور البديهية إلى الأمور النظرية ممكن، لكنه يحتاج إلى قوة الحدس والقوة القدسية[(١)].

٥ ـ أنواع التعقّل

يعتقد الفخر الرازي مثل سائر الفلاسفة بأنّ للعقل تفاسير ودرجات وأنواعاً وأفعالاً[(٢)(٣)].

يعتبر أن العقل الخالي عن كل إدراك هو العقل «بالقوة» والعقل الحاوي على البديهيات عقلاً «بالملكة» ثم بعد ذلك يأتي دور العقل

(١) الرازي، المباحث المشرقية ج١ ص٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(٢) (وامّا القوة العاقلة) فاعلم أن الحكماء تارة يطلقون اسم العقل على إدراكات هذه القوة وتارة على نفس هذه القوة. (المصدر السابق ص٣٣٥).

(٣) (أمّا الأوّل) فهو أنّ العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة وفي هذا الموضع يخصّون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب (وأمّا الثاني) فيقولون لا شك... (المصدر السابق ج٢ ص٤١٧).

«بالفعل» والعقل «المستفاد». وهذا الكلام في الواقع هو إشارة إلى مراتب العقل[1].

كما يقسّم الفخر الرازي العلم إلى «فعلي» و«انفعالي»؛ يعني: ١ ـ العلم الذي هو مبدأ وجود الصورة المعقولة في الخارج (فعلي) و٢ ـ العلم المأخوذ من ذلك (انفعالي)[2].

٦ ـ أصل العلية

يقبل الفخر الرازي أصل العلّية ويعتبرها بديهية يمكن عبرها إثبات وجود الله تعالى[3].

كما يقول حول بداهة التأثير العلّي: «نفهم ببداهة العقل معنى الجملة التالية «كسرت القلم» ونفهم أن التكسير تأثير مخصوص الذي هو تصوّر بديهي فتصور «التأثير» من باب أولى يكون بديهياً أيضاً»[4].

وفي محلّ آخر يطرح فطرية ذلك ويعتبره فطرياً لدى العقلاء، لا بل لدى الصبيان أيضاً[5]:

---

(١) المصدر السابق ج١ ص٣٦٦ ـ ٣٦٧.

(٢) (التعقّل) لا يخلو إمّا أن يكون مبدأ لوجود الصورة المعقولة في الخارج أو لا يكون. والأوّل يسمّى فعلياً والثاني انفعالياً (أمّا الأوّل) فذلك مثل المهندس إذا ارتسم في خياله شكل معيّن بهيئة معيّنة... (وأمّا العلم الإنفعالي) فهو الذي يكون وجود المعلوم متقدّماً على وجود العلم مثل من نظر إلى البناء وتصوّر منه صورة. (المصدر السابق ص٣٦٥).

(٣) الرازي، المحصّل ص٨٤ ـ ٨٥ ـ ٣٣١؛ المطالب العالية ج١ ص ٧١ ـ ٧٤، معالم أصول الدين ص٢٥؛ شرح الإشارات ص١٩٥؛ البراهين ج١ ص٦٦ ـ ٦٨؛ التفسير الكبير ج٥ ص٣٣٨ ـ ج١ ص٣١٧.

(٤) كون الشيء مؤثراً في غيره متصوّر تصوّراً بديهياً لأنّا ببداهة العقول نعلم معنى قولنا قطّعت اللحم وكسّرت القلم والتقطيع والتكسير تأثير مخصوص، فلمّا كان تصوّر التأثير المخصوص بديهياً، كان تصوّر مسمّى التأثير الذي هو جزء ماهية التأثير المخصوص أولى أن يكون بديهياً. (الرازي، المحصّل ص٣٣١ ـ ٣٣٢).

(٥) الممكن المساوي لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلاّ بمرجّح والعلم به مركوز في فطرة العقلاء بل في فطرة الصبيان. (الرازي، معالم أصول الدين ص٢٥).

وفي بعض الموارد أيضاً قد استفاد من أصل العلّية لإثبات «واجب الوجود»[1].

وفي مكان آخر طرح الفخر الرازي بعض الإشكالات حول أصل العلّية وأجاب عنها. إذ كان أحد هذه الإشكالات أنّ هذا الأصل لا يتساوى في بداهته مع سائر الأصول البديهية. وثانيها هو انتقاض القبول الإجماعي، أي أنّ العقلاء في بعض الموارد لم يقبلوا بهذا الأصل[2] ومع ذلك يعتبرون أنّ أيّاً من هذه الإشكالات لا يقدح في بداهة هذه البديهيات ولا اليقين بها[3].

حاصل الكلام هو أنّ الفخر الرازي يعتقد بأنّ أداتي العلم هما «الحس» و«العقل» كما يعتبر أنّ البديهيات هي أساس العلوم التصديقية كما يرى بأنّ اليقين في البديهيات يساوق المطابقة مضافاً إلى اعتقاده بأنّ أصل العلّية هي إحدى البديهيات. في هذه المسائل يكون تابعاً لمسير القدماء.

❁ ❁ ❁

(1) البراهين ج١ ص٦٦؛ المطالب العالية ج١ ص٧١؛ التفسير الكبير ج١ ص٣١٧.
(2) الرازي، المطالب العالية ج١ ص٧٤ ـ ٨٦.
(3) إنّ الممكن هو الذي تكون نسبة الوجود إليه كنسبة العدم، ومتى اعتقدنا أنّ نسبة الوجود ونسبة العدم إليه على التساوي، حكم صريح العقل بأنّه يمتنع رجحان أحد الجانبين على الآخر إلاّ لأمر منفصل. والعلم بأنّ الأمر كذلك علم بديهي ضروري، ومن أنكر ذلك فقد فارق مقتضى عقله لساناً ويعود إليه ضميراً. (المصدر السابق ص٨٤).

شيخ الإشراق
(٥٤٩ ـ ٥٨٧ هـ)

فيما يخصّ المباحث المعرفية، فقد كان شيخ الإشراق قد سلك طريق الفلاسفة. لكن فيما يخصّ المباحث الوجودية وخصوصاً مسألة الوصول إلى الواقع، قد أضاف إلى المسلك الفلسفي كلاً من المنهج الإشراقي والعرفان[1].

ينبغي القول بأنّ طريق الكشف والشهود والعرفان بقصد إدراك الحقائق والوصول إلى الحقيقة هي طريق حسنة. لكن عند الحديث عن المباحث المعرفية، فإنّنا نسعى للبحث عن طريق تكون في متناول الجميع وتكون مثمرة في إطار العلوم الحصولية. وهذا الأمر لا يساعدنا على الإكتفاء بالكشف والشهود العرفاني ـ مع أنّ هذا الأخير يعدّ من العلوم الحضورية ـ عند تسويغ وصول عموم البشر إلى الواقع. بعبارة أخرى، هذا النوع من الإدراك من حيث الموضوع هو خارج عن محلّ بحثنا. إذ، إنّنا نبحث عن طريق أو طرق عمومية وفي متناول الجميع. بينما الكشف والشهود العرفاني ليس كذلك.

سنطرح مباحث شيخ الإشراق تحت العناوين التالية:

١ ـ أدوات العلم والإدراك.

(١) شيخ الإشراق، النصائح ص٢٦٥؛ مجموعة المصنّفات ج١ ص٧٠ ـ ٧٤.

٢ ـ الكلّي والجزئي.

٣ ـ البديهيات الأوّلية.

٤ ـ مطابقة الذهن للخارج والوجود الذهني.

٥ ـ المعقول الأوّل والمعقول الثاني.

٦ ـ أصل العلّية والاستفادة منها لإثبات الواجب.

١ ـ أدوات العلم والإدراك

يعتبر شيخ الإشراق أنّ العقل والحس هما أداتا العلم والإدراك. كما يقسّم الحس إلى ظاهر وباطن. يشمل الحس الظاهر كلاً من اللمس والذوق والشم والسمع والبصر. كما يقسّم الحس الباطن إلى أقسام عدّة. بعد ذلك، يشرع في بحث العلم الحصولي. ثم يرى بأنّ علم الفرد بأحوال نفسه هو من العلم الحضوري(١).

يقول الشيخ حول الحواس:

يرون بأنّ للحيوان خمسَ حواس ظاهرة: اللمس والذوق والشم والسمع والبصر. كما يعدّون له خمسَ حواس باطنة أولاها الحس المشترك وثانيها الخيال...وثالثها الوهم وهو ما يحكم به على الكائنات الحيّة المحسوسة بالمعاني غير المحسوسة... ورابعها المتخيّلة وهي التي تركّب الصور والأحكام وبما أنّ العقل يستعين بها فإنّه يقال لها «المفكّرة»... وهي غير الخيال باعتبار أنّ الخيال لا يتم التعويل عليه بل إنّ المتخيّلة هي التي تحفظ الصور كما هي... وخامسها القوة الحافظة وهي التي تحفظ مجموع أحكام الوهم(٢).

---

(١) شيخ الإشراق، مجموعة المصنّفات ج٣ ص ٢٧ ـ ٢٩ ـ ١٣٠ ـ ١٣١ ـ ٣٥٢ ـ ٣٥٣ ج١ ص٦٨ ـ ٧٢ ـ ٤٨٤ ـ ٤٨٧؛ ج٢ ص٢٠٣ ـ ٢٠٤. ٤٣٠؛

(٢) المصدر السابق ج٣ ص١٣٠ ـ ١٣١.

كما يقول حول العقل والقوة العاقلة:

اعلم أنّه باعتبار أنّ المزاج الآدمي أشرف من مزاج الحيوانات ومزاج النباتات، فإنّه يقبل بنفس أشرف من سائر النفوس وهي النفس المفارقة المدركة والعاقلة... وحد النفس الناطقة هو أنّها جوهر غير جسم إذ إنها هي التي تدبّر أمور الجسم ويمكنها أن تدرك المعقولات(١).

ويقول أيضاً:

والعقل يبرز ويظهرالمجرّد ويظهر الأمر المحسوس أمراً معقولاً بدون جملة من العوارض...(٢).

يقسّم شيخ الإشراق العلم إلى حصولي وحضوري ويرى بأنّ معرفة النفس بنفسها هي من ضمن العلم الحضوري(٣).

كما يقول حول معرفة النفس: إذا أدركت نفوسنا ذاتها، فإنّها لا تدرك ذلك بوساطة صورة ما، إذ إنّ صورة النفس لا يمكن أن تكون مسمّى «الأنا» بل ستكون مسمّى «هو» في حين أنّ إدراكنا لنفسنا هو من قبيل مسمّى «الأنا»(٤).

---

(١) المصدر السابق ص٢٦ ـ ٣١.

(٢) المصدر السابق ص١٢٥.

(٣) فجميع ما تدركُه النفس يجب أن يقسّم إلى أقسام: أمّا الكلّيات، فبحضور الصورة لانطباعها في ذاتها. وأمّا الجزئيات: فإمّا بحضور ذواتها وإشراق للنفس، وإمّا بحصول صورتها في شيء حاضر للنفس يقع للنفس عليها إشراق، فتدرك النفس الجزئيات إمّا بحضورها لها أو بحضورها في أمر حاضر لها، كالصور الخيالية. (المصدر السابق ج١ ص٤٨٧).

(٤) إنّ نفوسنا إذا أدركت ذاتها ليس إدراكها لها بصورة، لوجوه: أحدها أنّ الصورة التي هي في النفس ليست بعينها هي هي، والمدرِك لذاته مدرِك لعين ما به أنانيته لا لأمر يطابقه، وكل صورة هي في المدرِك زائدة على ذاته هي بالنسبة إليه «هو» لا أن تكون له «أنا» فليس الإدراك بالصورة. وثانياً: إنّ إدراك النفس لذاتها إن كان بالصورة فكل صورة تحصل في النفس فهي كلّية ولا يمتنع مطابقتها للكثرة، وإن أخذت أيضاً مجموع كلّيات تختصّ جملتها بشخص واحد من النفوس لا تخرج عن كونها كلّي. وكل إنسان يدرك ذاته على وجه، يمتنع فيه=

كما يعتقد بأنّ إدراك النفس للبدن وللوهم والخيال هو أيضاً إدراك حضوري[1]. كما يرى أيضاً بأنّ علمنا بأحاسيسنا هو من العلم الحضوري[2].

٢ ـ الكلّي والجزئي

يقبل شيخ الإشراق المفاهيم الكلّية ويعتقد بأنّه لا يمكن أن يوجد الكلّي في الخارج[3][4].

هناك مسألة مهمّة أخرى ضمن نظريات شيخ الإشراق هي عبارة عن التفكيك بين القول بالمُثُل الأفلاطونية وبين المفاهيم الكلّية الذهنية. أي أنّه يرى بأنّ القول بالمثل لا ينفي القول بالمفاهيم الكلّية الذهنية[5].

=الشركة، فتعلّقه لذاته الجزئية لا يصحّ أن يكون بصورة أصلاً. (المصدر السابق ج١ ص٤٨٤).

(١) ثم إنّ النفس تدرك بدنها وتدرك وهمها وخيالها، فإن كانت تدرك هذه الأشياء بصورة في ذاتها، وتلك الصورة هي كلّية ـ فالنفس محرّكة لبدن ومستعملة لقوة كلّية ـ وليس لها إدراك بدنها ولا إدراك قوى بدنها. وليس هذا بمستقيم. (المصدر السابق ج١ ص٤٨٤؛ ج٢ ص١١١).

(٢) وممّا يؤكّد أن لنا إدراكات لا يحتاج فيها إلى صورة أخرى غير حضور ذات المدرَك: أنّ الإنسان يتألّم بتفريق الإتصال في عضو له ويشعر به، وليس بأنّ تفريق الإتصال يحصل له صورة أخرى في ذلك العضو أو في غيره، بل المدرَك نفس ذلك التفرّق، وهو المحسوس وبذاته الألم لا بصورة تحصل منه. فدلّ على أنّ من الأشياء المدرَكة ما يكفي في الإدراك حصول ذاتها للنفس أو لأمر له تعلّق حضوري خاصّ بالنفس. (المصدر السابق ج١ ص٤٨٥).

(٣) والمعنى الصالح في نفسه لمطابقة الكثيرين اصطلحنا عليه بالمعنى العامّ، واللفظ الدّال عليه هو اللفظ العامّ، كلفظ الإنسان ومعناه. والمفهوم من اللفظ إذا لم يتصوّر فيه الشركة لنفسه أصلاً هو المعنى الشاخص واللفظ الدّالّ عليه باعتباره يسمّى اللفظ الشاخص، كاسم زيد ومعناه. (المصدر السابق ج٢ ص١٥).

(٤) إنّ المعنى العامّ لا يتحقّق في خارج الذهن، إذ لو تحقّق لكان له هوية يمتاز (بها) من غيره ولا يتصور الشركة فيها، فصارت شاخصة وقد فرضت عامّة، وهو محال. (المصدر السابق ص١٧).

(٥) المصدر السابق ج٢ ص١٦٠ ـ ١٦١.

٣ ـ البديهيات الأولية

يبيّن شيخ الإشراق «للحق» معاني مختلفة ويذكر أنّ من بينها القول المطابق للواقع. ثم يشير إلى أنّ «أحقّ كلام» هو الأوليات التي يكون من ضمنها عدم الوساطة بين السلب والإيجاب (استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين). كما يقسّم المعارف البشرية إلى فطرية وغير فطرية[١].

بعد ذكره لمعنى الحق والذي هو عبارة عن مطابقة القضية للواقع، يضيف شيخ الإشراق أنّ أحقّ الحقائق هو استحالة اجتماع النقيضين[٢].

ورداً لقول من ينكر الحقائق بشكل مطلق، يقول: جوابنا على منكري الحقيقة هو إذا قلتم حقاً فقد اعترفتم بحقّ ما وعلى الصورة الثانية يمكن أن تردّوا قولكم بأنفسكم. وعلى الصورة الثالثة نسألكم هل لديكم العلم بأنكم تشكّون أم أنكم في حالة شك؟ ففي الحالة الأولى تكونون قد اعترفتم بعلم ما. وفي الحالة الثانية لا يفيد معهم البحث وإنّما ينبغي إجبارهم على الإعتراف عن طريق المجال العملي والتطبيقي[٣].

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٢١١ ـ ٢١٢؛ ج٢ ص١٨، مصطفى غالب، السهروردي، ص٩٠ ـ ١٣٦ ـ ١٤٢.

(٢) واعلم أنّ الحق قد يعنى به الوجود في الأعيان مطلقاً... وقد يعنى به حال القول والاعتقاد من حيث مطابقتهما للشيء الواقع في الأعيان وحال القول من حيث مطابقته لما في النفس أيضاً... قالوا وأحقّ الأقاويل بالحقية ما يدوم صدقه، وأحقّ من ذلك ما يكون صدقه أوّلياً وهو كالقول بأنّ «لا واسطة بين الإيجاب والسلب» والباطل بإزاء أقسام الحق. (المصدر السابق ج١ ص٢١١).

(٣) وجماعة من الناس أنكروا حقيّة قول ما وعقد ما، وسبيل مفاتحتهم أن يقال لهم: هل تعلمون أنّ إنكاركم حق أم باطل أم تشكّون؟ فإن حكموا بأنّهم يعلمون أنّ إنكارهم حقّ فقد اعترفوا بحقيّة علم ما، وإن اعترفوا بأنّهم يعلمون بطلان دعواهم فقد اعترفوا أيضاً بحقيّة علم ما وهو علمهم ببطلان دعواهم، ثم إذا علموا بطلان دعواهم في قولهم «أن لا حقّ أصلاً» فقد اعترفوا بحقيّة أشياء وسقط إنكارهم للحقّ. (المصدر السابق ص٢١٢).
كما يقول أيضاً:
إن قالوا: شككنا، فيقال لهم: هل تعلمون أنكم شككتم أو أنكم أنكرتم؟ وهل تفهمون من الأقاويل شيئاً معيّناً؟ فإن قالوا: نعلم شكّنا وإنكارنا وإنّا نفهم من الأقاويل شيئاً معيّناً، فقد اعترفوا بعلم ما وحقّ ما، وإن قالوا: لا نفهم أبداً شيئاً ولا نعلم أنّا نشك أو ننكر أو نحن=

يقسّم شيخ الإشراق المعارف المتحقّقة لدى الإنسان إلى معارف فطرية وأخرى غير فطرية. ويرى بأنّ هذه الفطريات إن هي إلاّ البديهيات. يعني بذلك المسائل التي تبتني عليها العلوم البشرية[1] ويقول: ليس معنى الفطري هو ما يكون موجوداً مع الإنسان منذ ولادته أو ما يكون الإنسان عالماً به منذ ولادته، بل إنّ فطرية الأوّليات إنّما هي بمعنى أنّ التصديق بالموضوع والمحمول لا يحتاج إلى حدّ وسط[2].

ويعتقد بأنّ الأوّليات هي التي لا يكون التصديق بها متوقفاً على أيّ شيء غير مجرّد تصوّر الموضوع والمحمول. مثل «الكل أكبر من الجزء»[3].

حاصل الكلام هو أنّ شيخ الإشراق يقول بالبديهيات فيما يخص العلوم البشرية. ويعتبرها أموراً فطرية بالمعنى الصحيح للكلمة. أي أنّ البديهي الأوّلي هو أنّ مجرّد تصوّر الموضوع والمحمول يكفي لثبوت المحمول للموضوع، لا أن نقول بأنّ البديهي هو الذي يكون موجوداً لدى الإنسان منذ ولادته. كما يعتبرالشيخ بأنّ معنى الفطري هو نفسه معنى الأوّلي الذي هو مطابق للواقع. وهذا يعني بأنّ البداهة والمطابقة هما عنده بالمعنى نفسه.

=موجودون أو معدومون، سقط الاحتجاج معهم ولا يرجى منهم الاسترشاد فليس إلاّ أن يكلّفوا بدخول النار. فإنّ النار واللا نار واحد، ويضربوا فإنّ الألم واللا ألم واحدا. (المصدر السابق).

(١) إنّ معارف الإنسان فطرية وغير فطرية. والمجهول إذا لم يكفه التنبيه والإخطار بالبال وليس ممّا يُتوصّل إليه بالمشاهدة الحقّة التي للحكماء العظماء، لا بدّ من معلومات موصلة إليه ذات ترتيب موصل إليه منتهية في التبيّن إلى الفطريات، وإلاّ يتوقّف كل مطلوب للإنسان على حصول ما لا يتناهى قبله ولا يحصل له أوّل علم قطّ، وهو محال. (السهروردي، مصنّفات ج٢ ص١٨؛ مصطفى غالب، السهروردي ص٩٠).

(٢) وإذا قلنا إنّ الأوّليات فطري ليس معناه أنّ الإنسان يولد وهو عالم بها، بل معناه أنّه إذا وقع له تصوّر الحدود لا يحتاج إلى الأوسط. (مصطفى غالب، السهروردي ص١٤٢).

(٣) ... ومنها الأوليات، وهي التي يحكم بها عقل الإنسان لذاته دون حاجة إلى وساطة، ولا يكون التصديق بها متوقّفاً إلاّ على التصوّر. فإذا حصل التصوّر يحكم دون بيان زائد كحكمك أنّ الكل أكبر من الجزء. (المصدر السابق ص١٣٦).

كما يعتقد بأنّ العلوم النظرية تنبني على العلوم البديهية (اليقينية المطابقة للواقع). ومن هذه الجهة، يكون رأي شيخ الإشراق موافقاً لرأي الفلاسفة السابقين له. أمّا ما يميّز شيخ الإشراق من غيره هو تأكيده على العلوم الحضورية وعلى سعة دائرة مصاديقها، وهو الأمر الذي سنتناوله في بحث المطابقة.

المسألة الجديرة بالإنتباه هنا، هي كون شيخ الإشراق، ضمن جوابه للشكّاكين، قد أوضح ـ كأحسن ما يكون ـ أن لا مفرّ للشكّاك من قبول الأمور الفطرية وعلى الأقل ينبغي أن يكون عالماً بشكّه. وهو المطلب نفسه الذي يشير إليه ديكارت بقوله: أنا أشكّ إذاً فأنا موجود».

غير أنّه ضمن بحث المطابقة، يعتمد على منهج القدماء الذي يرتكز على كون البداهة تساوق المطابقة في حين أنّ تأكيده على العلوم الحضورية كان أولى في المقام أو على الأقل أن يذكر أحد معايير المطابقة للواقع أو بتعبير أدق أن يثبت المعرفة الحقيقية التي هي عبارة عن عين الواقع أو المطابقة مع الواقع عن طريق العلوم الحضورية. وهو الأمر الذي تنبّه له المرحوم العلاّمة الطباطبائي والشهيد مطهّري والأستاذ مصباح اليزدي.

هذا، بالرغم من أنّ العلوم الحضورية هي أمور شخصية تجعل من الصعب أن يتم عن طريقها إثبات قضايا العلوم التي هي كلّيات، وسيأتي توضيح ذلك لاحقاً.

٤ ـ الوجود الذهني ومطابقة الذهن للخارج

طرح شيخ الإشراق الوجود الذهني في بعض كتبه. واعتبر ضمن مباحث «الواسطة» بين الوجود والعدم وارتباط «الشيئية» مع الوجود أنّ الغفلة عن الوجود الذهني يؤدّي إلى قبول الواسطة بين الوجود والعدم[1]. ومن جهة

(١) واعلم أنّ جماعة من النّاس ـ ممن جعل الشيئية أعمّ من الوجود ـ خرجوا إلى خيالات عجيبة... وقالوا: ... ثبوت حكم الإمكان لهذا القسم من المعدوم يوجب شيئية... =

أخرى، سعى في موارد أخرى إلى إثبات مطابقة الذهن للخارج. كما يعتبر بأنّ الأشياء في حد أعراض قابلة للإدراك. بعبارة أخرى، بحث شيخ الإشراق حول «الوجود الذهني» من عدّة جوانب بدون أن يشير إليها بعنوان خاص[1].

اعتبر شيخ الإشراق في بعض الموارد بأنّ الوجود الذهني هو «مثال» للخارج لا «عين» له كما أشار إلى عدم لزوم مطابقة المثال من جميع الوجوه. يعني أنّه يفرّق بين حيثيتي «الوجود» و«الحكاية» في الوجود الذهني. وهو الأمر نفسه الذي قام به ابن سينا ضمن تعريف «الجوهر» وضمن دفع الإشكالات عنه[2].

لكن فيما بعد وفي ذيل هذا المطلب يذكر جواباً مفاده بأنّ مفهومه هو عدم قبول رأي المشّائين حول الوجود الذهني واعتقادهم بانطباع الصور[3].

في الواقع، يقسّم شيخ الإشراق العلوم الحسّية إلى قسمين هما: ١ ـ العلوم الحاصلة بالإحساس المباشر، ٢ ـ الصور التي توجدها القوّة الخيالية عند فقدان الأشياء الخارجية.

وبما أنّه يعتقد بأنّ الإبصار هو علم حضوري للنفس بالمبصَر[4] فإنّه

= بحث وتحقيق: وهؤلاء غفلوا عن الأمور الذهنية وأنّها في الأذهان شيء، ولم يعلموا أنّ التفرقة بين المعدومين (معدوم ممكن ومحال) عن الأعيان باعتبار ما أضيف إلى المتصوّر في الذهن من مفهوميهما، وإذا أخذ كذا فالممتنع أيضاً ـ بحسب ما يفهم معنى اسمه ويحمل عليه أمر أو يسلب عنه ـ هو شيء... (المصدر السابق ج١ ص٢٠٣).

(١) مجموعة مصنّفات ج١ ص١٣٣ ـ ٢٠٣، ج٢ ص١٥ ـ ٧٤ ـ ١٠٤.

(٢) ... فإنّه مثال لما ليس في محلّ أصلاً ومثال لما أنّه ليس في محلّ أصلاً لا أنّه ليس في محلّ أصلاً وليس من شرط المثال المطابقة من جميع الوجوه ـ فلا يلزم من جوهرية الشيء جوهرية مثاله... (المصدر السابق ج١ ص١٢٣).

(٣) وهذا إذا وقع الاعتراف بانطباع الصور كما التزموا به ـ ووراء ذلك أبحاث في الإشراق ـ وكلامنا في المعترفين بالإنطباع. (المصدر السابق ص ١٣٣ ـ ١٣٤).

(٤) قاعدة في المشاهدة: لمّا علمت أنّ الإبصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين، وليس بروج شيء من المبصَر، فليس إلاّ بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير (يعني عدم حجاب العلم). وأمّا الخيال والمثل في المرايا فسيأتي حالها... وحاصل المقابلة يرجع إلى عدم الحجاب بين الباصر والمبصَر. (المصدر السابق ج٢ ص١٣٤).

يخرج القسم الأوّل من دائرة العلم الحصولي والوجود الذهني. كما أنّه لا يطرح من ضمن القسم الثاني إلا مسألتي الوجود الذهني والمطابقة باعتبار أنّ القسم الأوّل يمثّل العلم الحضوري الذي هو حضور نفس الواقع لدى العالم لا أنّه صورة له.

كما يقول حول القسم الثاني: علمنا بشيء ما لا يخرج عن أحد أمرين: إمّا أن لا يحصل لنا منه أيّ شيء في الذهن، وإمّا أن يحصل شيء ما. وعلى الأولى ينبغي أن تتساوى حالنا قبل العلم وبعده وهو باطل. أمّا على الثانية، وهي أن يحصل لنا شيء ما ومع ذلك لا يكون مطابقاً للواقع، فمعنى ذلك أنّنا لم نعلم بهذا الشيء. في حين أنّنا افترضنا أنّنا علمنا به. وعليه ينبغي أن يكون هذا الشيء مطابقاً للواقع(١).

ضمن هذا البرهان، اتخذ شيخ الإشراق العلم على أنّه صورة مطابقة للواقع، ويقابل ذلك الجهل؛ يعني أنّه قام بمصادرة للمطلوب. إذ، إنّ البحث يقع حول كون الصور الموجودة في الذهن هل هي مطابقة للواقع أم لا؟ والإفتراض يعطي كوننا نعلم بهذه الصور ـ بقطع النظر عن المطابقة من عدمها ـ وعندها نتساءل: «هل هذا العلم مطابق للواقع أم لا؟» في حين أنّه لو نأتي بهذه الصورة أي «العلم يساوق المطابقة» بعنوان وسط للبرهان، ففي الواقع نكون قد أتينا بنتيجة البرهان بعنوان مقدّمة له.

مع ذلك، يسوّغ شيخ الإشراق هذا الأمر بأنّه قد أخذ مسألة المطابقة على أنّها أمر مسلّم، الأمر الذي يجعل بيانه هذا عبارة عن شرح وتنبيه على البداهة لا أنّه إقامة للبرهان على المطابقة. جوابه الأساسي في هذا المجال وجواب سائر مريديه هو كالتالي: إذا لم نقبل بالمطابقة ونسعى دوماً للبرهنة

(١) إنّ الشيء الغائب عنك إذا أدركته فإنّما إدراكه ـ على ما يليق بهذا الموضع ـ هو بحصول مثال حقيقته فيك. فإنّ الشيء الغائب ذاته إذا علمته، إن لم يحصل منه أثر فيك فاستوت حالتا ما قبل العلم وما بعده، وإن حصل منه أثر فيك ولم يطابق ما علمته كما هو، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمت، فالأثر الذي فيك مثاله. (مجموعة مصنفات ج٢ ص١٥؛ ج٣ ص٢ ـ ٣).

عليها، فإنّنا لا محالة ننتهي إلى الدور المحال، وثانياً تتبدّل كل العلوم جهلاً بالإضافة إلى استلزام السفسطة.

إلاّ أنّه ضمن تسويغ هذا الجواب ينبغي القول: إنّ الشك في مطلق اليقين والمطابقة هو غير الشك في المطابقة مع عالم الخارج في خصوص الخارج «الجسماني» والمحسوس بالحواس الخمس. ثانياً: في مسألة المطابقة مع الخارج، فإنّ اعتبارها أمراً مسلّماً هو أوّل الكلام لأنّ خطأ الحواس أمر لا يمكن إنكاره، كما أنّ أصل وجود عالم الخارج يحتاج إلى البرهنة عليه. كما أنّ صفات وخصائص هذا العالم هي من باب أولى تحتاج إلى البرهنة والاستدلال على مطابقته. هذا مضافاً إلى أنّ كون العلم في حال الرؤية حضورياً هو مجرّد ادعاء يحتاج إلى دليل.

حاصل الكلام هو أنّ سعي شيخ الإشراق لحل مشكل المطابقة ضمن بحث «الوجود الذهني» لم يكلل بالنجاح.

٥ ـ المعقولان الأوّل والثاني (المفاهيم الإعتبارية)

طرح شيخ الإشراق بحثاً مفصّلاً حول مفاهيم الإمكان والوجود والوحدة. واعتبر أنّ هذه المفاهيم اعتبارية وتجريدية. كما يعتقد بأنّ هذه المفاهيم ليست من قبيل المفاهيم الماهوية بحيث يكون لها ما بإزاء خارجي، بل هي اعتبارات ذهنية. هذا الكلام أدّى إلى ظهور أبحاث جديّة من قبل صدر المتألّهين والسائرين على خطاه حول المعقولات الثانية والمفاهيم الأولى[(١)].

يقول شيخ الإشراق: مفاهيم «الوجود» و«الإمكان» و«الوحدة» و«الماهية» و«الجوهر» و«العرض» و«الشيئية» ليس لها ما بإزاء خارجي بل اعتبارات ذهنية صرفة وأصلاً لو كانت موجودة لاستلزم ذلك التسلسل

(١) السهروردي، مجموعة مصنّفات ج٢ ص٦٤ ـ ٧٣؛ ج١ ص٣٤٣ ـ ٣٦٠.

المحال. يعني: يستلزم ذلك أن يكون للوجود وجودٌ وللإمكان إمكانٌ وهكذا إلى ما لا نهاية[1]. هذا، ولايخفى بأنّ تأكيده على هذا الأمر قد أدّى إلى نشأة مباحث جديدة في هذا المجال، وهذا في حدّ ذاته أمر في غاية الأهمّية.

٦ ـ أصل العلّية

يقبل شيخ الإشراق أصل العلّية ويستفيد من ذلك في إثبات الله تعالى[2][3].

خلاصة البحث

حاصل كلام شيخ الإشراق هو أنّه يعتقد بأنّ العقل والحس هما أداتا العلم مع التأكيد على الحس الباطني. كما يؤكّد أكثر من سائر الفلاسفة على العلم الحضوري كمّاً وكيفاً، أي أنّه وسّع من دائرة مصاديق هذا العلم إذ اعتبر بأنّ العلم الحسّي الحاصل بالإبصار وكذلك علمي الله والمجرّدات بما سواها هما من أنواع العلم الحضوري.

كما سعى لحلّ معضلة المطابقة. ورأى بأنّ البديهيات تساوق المطابقة من ناحية الرؤية، فإنّه يقول بعينية العلم والواقع، ومن ناحية الأمور الغائبة، فإنّه يعتقد بالمطابقة حيث إمّا أقام على ذلك برهاناً وإمّا نبّه على بداهة ذلك.

---

(١) الوجود... وكذا مفهوم الماهية مطلقاً، والشيئية والحقيقة والذات على الإطلاق، فندّعي أنّ هذه المجعولات عقلية صرفة. (المصدر السابق ج٢ ص٦٤).

(٢) اللمحة الأولى: هي أنّ كل واحد من الممكنات مفتقر إلى العلّة والكل معلول الآحاد التي هي أجزاؤه. والجميع مفتقر إلى العلّة، وعلّة جميع الممكنات إن كان ممكناً كان من الجملة المعلولة. فالانتهاء إذاً إلى ما يجب وجوده على عدمه من نفسه. (مصطفى غالب، السهروردي ص١٦٢).

(٣) واعلم أنّ الشيء ينقسم إلى واجب وممكن، والممكن لا يترجّح وجوده على عدمه من نفسه، فالترجيح بغيره... (شيخ الإشراق، مصطفى غالب ص١٦٢).

من جهة أخرى، أكّد كثيراً، إلى جانب العلوم البرهانية، على العلم الإشراقي والعرفاني، كما يعتبر بأنّ البرهان الخالي من العرفان يعدّ ناقصاً، لذا يعتقد بأنّ الوصول إلى الحقيقة يتطلّب الجمع بين البرهان والوجدان.

لكن مع كل هذه الأوصاف، يبقى كلام شيخ الإشراق حول نظرية المعرفة يبقى في حاجة إلى تكملة. ومع ذلك، فإنّ مباحثه حول العلوم الحضورية والمفاهيم العقلية (المعقولات الثانية) تعدّ تكملة وتوسعة لمباحث أسلافه من الفلاسفة.

الشيخ نصير الدين الطوسي
(٥٩٧ ـ ٦٧٢ هـ)

يعدّ الشيخ نصير الدين الطوسي، من الجانب الفكري، قريباً جدّاً من ابن سينا، وهذا التقارب ملحوظ بشكل كبير ضمن مباحث نظرية المعرفة. كما أنّه، مثل ابن سينا، يعتقد بالبديهيات الأوّلية وبمطابقتها وارتكاز القضايا النظرية على هذه البديهيات. كما يرى بأنّ أدوات العلم هي الحس والعقل وأنّ العقل يقدر على إدراك خطأ الحس حيث يقول في هذا الصدد: «في الأصل، لا يقع الحس في الخطأ وإنّما العقل هو الذي يخطيء في ذلك»[1].

سنتحدّث عن آراء الشيخ نصير الدين الطوسي تحت العناوين التالية:

١ ـ أنواع والإدراك وأدواته.

٢ ـ أنواع التعقّل ودرجاته وتفسيره.

٣ ـ الجزئي والكلّي.

٤ ـ البديهيات.

٥ ـ أصل العلّية وإثبات الله تعالى.

---

(١) الشيخ نصير الدين الطوسي، تجريد المنطق ص١٠ ـ ٥٣؛ أساس الإقتباس ص١٧ ـ ٣٤٥؛ تلخيص المحصّل ص٢ ـ ١٤ ـ ١٥ ـ ٤٠ ـ ٥٠ ـ ٤٧٥ ـ ٤٩٨ ـ ٥٠٠ ـ ٥٢٢؛ شرح التجريد ص١٩ ـ ٧٢ ـ ٢٠٦ ـ ٢١٣ ـ ٢٥١؛ شرح الإشارات ج١ ص٢١٣ ـ ٢١٤؛ ج٢ ص٢٩٤ ـ ٣١٠ ـ ٣٢٣ ـ ٣٥٨؛ ج٣ ص٢٠.

١ ـ أنواع الإدراك وأدواته

يعتبر الشيخ أنّ للإدراك أربعة أنواع هي: «الإحساس» و«التخيّل» و«التوهّم» و«التعقّل».

١ ـ الإحساس: صورة الشيء الموجود والحاضر عند المدرَك بخصائصه التي هي عبارة عن الأين والمتى والكيف والكم.

٢ ـ الخيال: صورة الشيء مع خصائصه في حال الحضور والغيبة.

٣ ـ التوهّم: إدراك المعاني غير المحسوسة والجزئية.

٤ ـ التعقّل: إدراك ماهية الشيء وذاته[١].

يقسّم الشيخ الحس إلى ظاهري وباطني، كما يقسّم كلاً منهما إلى أقسام[٢].

---

(١) أنواع الإدراك أربعة: إحساس وتخيّل وتوهّم وتعقّل.
فالإحساس: إدراك الشيء الموجود في المادّة الحاضرة عند المدرِك على هيئات مخصوصة به محسوسة: من الأين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك.
والتخيّل: إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة؛ ولكن في حالتي حضوره وغيبته.
والتوهّم: إدراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والإضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادّة لا يشارك فيها غيره.
والتعقّل: إدراك للشيء من حيث هو فقط لا من حيث هو شيء آخر سواء أُخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدرّكة لهذا النوع من الإدراك. (الطوسي، شرح الإشارات ج٢ ص٣٢٣ ـ ٣٢٤)

(٢) أمّا الحواس الظاهرة فخمس: الأولى الإبصار... والثانية السمع... الثالثة الشم،... الرابعة الذوق... والخامسة اللمس...
أمّا الحواس الباطنة فخمس أيضاً: أولاها الحس المشترك الذي يجتمع عنده صور المحسوسات المدركات بالحواس الظاهرة ويشاهدها عند غيبتها عن المشاعر الظاهرة. والثانية خزائنه، وهي الخيال والمصوّرة، تحفظ صور المحسوسات التي أدركها الحس المشترك حتى يعاود متى تشاء بعد الذهول عنها... والثالثة المتصرّفة فيما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات لو يدرك الوهم المعاني الجزئية... وفي المعقولات بالتركيب والتفصيل والجمع والتفريق، ويسمّى باعتبار تصرّفها في صور المحسوسات ومعانيها الجزئية متخيّلة، وباعتبار تصرّفها في المعقولات المفكّرة. والرابعة الوهم وهي ما يدرك المعاني الجزئية كالصداقة والعداوة... الخامسة حافظة المعاني. (الطوسي، تلخيص المحصّل ص٤٩٨ ـ ٤٩٩).

وضمن بحث خطأ الحواس، يحلّل الشيخ ذلك مبتدئاً بالقول بأنّ الحس لا يمكنه أن يحكم على شيء، بل إنّ العقل هو الذي يصدر الأحكام، إلاّ أنّه أحياناً يطلق اسم «الحكم الحسّي» على حكم العقل على المحسوسات، وعليه ينبغي نسبة هذا الخطأ إلى العقل لا إلى الحس(١).

تبعاً لابن سينا، يرى الشيخ بأنّ العلم بالنفس وبقواها وبأحوالها هو من العلم الحضوري الحاصل بلا وساطة(٢).

إلاّ أنّه ينبغي القول بأنّه هنا بصدد شرح كلام ابن سينا مما يجعل نسبة هذا الرأي غير قطعيّة، وأن يبقى مستبعداً أن يخالف ابن سينا في هذا المجال.

يعتبر الشيخ بأنّ أدوات العلم هي الحس والعقل. كما يعتقد بأنّ للعقل مراتب وأنواعاً. كما يقبل خطأ الحواس وإنّما ينسب ذلك إلى العقل في مقام الحكم والمقارنة. كما يرى بأنّ العلوم تنقسم إلى ما هي بالوساطة وما هي بلا واسطة. ثم بعد ذكر العلم الحضوري يذكر بأنّ علم النفس بذاته يعدّ من العلم الحضوري.

٢ ـ أنواع التعقّل ودرجاته وتفسيره

يعتقد الشيخ أنّ البديهيات هي لازم ضروري للعقل ممّا يجعل العقل مضطرّاً لقبولها؛ مع أنّ هذه الضرورة هي غير فطرية حتى لا تكون مسبوقة بالحس. لكن يبقى السؤال مطروحاً ومفاده: هل يعتقد الشيخ بأنّ البديهيات مطابقة للواقع أم لا؟ يبدو بأنّ الشيخ وسائر الفلاسفة لم يجيبوا عن هذا

(١) أقول: قد ظهر ممّا مرّ أنّ الحس لا حكم له، لا في الجزئيات ولا في الكلّيات إلاّ أن يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على المحسوسات. وإذا كان كذلك كان الصّواب والغلط إنّما يعرضان للعقل في أحكامه. (المصدر السابق ص١٤ ـ ١٥).

(٢) أقول: يريد التنبيه على أنّ الإنسان لا يدرك نفسه إلاّ بنفسه لا بقوّة غير نفسه ولا بتوسّط شيء آخر. (الطوسي، شرح الإشارات ج٢ ص٢٩٤).

السؤال باعتبار أنّهم يرون بأنّ هذا القدر من التوضيح يكفي لإثبات وتوضيح وتسويغ المطابقة[1].

يعتقد الشيخ بأنّ للعقل النظري مراتب هي مرتبة العقل الهيولاني ثم بالفعل ثم المستفاد ثم العقل الفعّال[2].

بالنتيجة، يرى الشيخ، تبعاً لابن سينا، بأنّ ذهن الإنسان في البدء يكون خالياً من المفاهيم المعقولة والمحسوسة، كما يعتقد بأنّها تحصل بالتدريج.

٣ ـ مفهوم الجزئي والكلّي

يقبل الشيخ مفهوم الكلّي ويعرّفه كالتالي: هو مفهوم ـ بخلاف الجزئي ـ لا يمنع من شركة الكثيرين فيه[3].

٤ ـ البديهيات الأولية

يقبل الشيخ البديهيات في العلوم البشرية ويعتقد بأنّها بديهية ويقينية كما أنّ العقل بها بالضرورة وبدون تأمّل باعتبار أنّه من غير الصحيح بحسب العقل أن يقع الشك فيها.

---

(١) العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ويطلق على غيره بالاشتراك. (شرح التجريد ص٢١٥).

(٢) أمّا العقل النظري... وله مراتب: الأولى الإستعداد الذي يختص به الإنسان وإن كان طفلاً من سائر الحيوانات، ويسمّى عقلاً هيولانياً، والثانية المكتسبة، أعني العلوم النظرية بأسرها ويسمّى عقلاً بالفعل. والرابعة استحضارها بالفعل مشاهدتها لها، ويسمّى عقلاً مستفاداً.وخزانة المعقولات عقل يسمّى العقل الفعّال. (الطوسي، تلخيص المحصل ص٥٠٠ وكذلك شرح الإشارات ج٢ ص٣٥٤ ـ ٣٥٥).

(٣) المانع مفهومه من وقوع الشركة فيه جزئي كـ«زيد» المشار إليه، غير المانع كلّي كـ«الإنسان» وإن لم يقع فيه شركة كـ«الشمس» و«العنقاء». (الطوسي، تجريد المنطق ص١٠ وكذلك شرح الإشارات ج١ ص٣٧؛ أساس الإقتباس ص١٧).

كما يعرّف البديهي الأوّلي كالتالي: كل قضية تكون أجزاؤها علّة للحكم فهي أوّلية[1].

يعتقد الشيخ بأنّ جميع العلوم لا يمكن أن تكون كلّها نظرية ووجود البديهيات في العلوم البشرية أمور ضرورية. تعبير الشيخ كما هو كالتالي:

لا يمكن أن تكون كل العلوم مكتسبة إذ ينتهي ذلك إمّا إلى الدور، وإمّا إلى التسلسل وهما يستلزمان امتناع كونها جميعاً مكتسبة[2].

يعتبر الشيخ بأنّ مبادئ القياسات تشمل المحسوسات والمجرّبات والمتواترات والحدسيات والفطريات وعلى رأسها تقع الأوّليات. وهذه فقط التي تكون مبادئ[3].

هذا، ويطرح الشيخ بحثاً مهمّاً، تبعاً لأسلافه من الفلاسفة، وهو كون الحس هو مبدأ المعارف البشرية. ويعتقد بأنّ من فقد حسّاً فقد فقد علماً ما[4].

---

(١) كل قضية تتضمّن أجزاؤها عليّة الحكم فهي أوّلية لا يتوقّف العقل فيه إلاّ على تصوّر الأجزاء، فإنّها ربّما تكون خفيّة، فإن كانت العلّة خارجة فهي مكتسبة، ولا يحصل اليقين إلاّ بتوسّط العلّة. (الطوسي، تجريد المنطق ص٥٣ وأيضاً شرح الإشارات ج١ ص٢١٤ - ٢١٥).

(٢) أساس الاقتباس ص٣٤٥؛ تلخيص المحصّل ص١٤.

(٣) ومبادئه (البرهان) القضايا التي يجب قبولها وهي ستٌّ:
الأوّليات: كالعلم بأنّ الكلّ أعظم من جزئه.
والمحسوسات: أمّا الظاهرة - كالعلم بأنّ الشمس مضيئة - أو الباطنة - كالعلم بأنّ لنا فكرة.
والمجرّبات: كالعلم بأنّ السقمونيا يسهّل الصفراء.
والمتواترات: كالعلم بوجود مكّة.
والحدسيات: كالعلم بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس...
والقضايا الفطرية القياس: كالعلم بأنّ الإثنين نصف الأربعة.
والأخيرتان ليستا من المبادئ، بل واللتان قبلهما أيضاً والعمدة هي الأوليات. (الطوسي، تجريد المنطق ص٥٢؛ أساس الإقتباس ص٣٤٤ - ٣٤٦؛ شرح الإشارات ج١ ص٣١٣ - ٣١٤).

(٤) والحواسّ لا تفيد رأياً كلّياً وهي مبادئ اقتناص التصوّرات الكلّية والتصديقات الأوّلية، فمن فقد حسّاً فقد علماً (الطوسي، تجريد المنطق ص٥٣).

كما يقول أيضاً:

رغم أنّ الحس لوحده لا يفيد رأياً كلّياً، كما أشرنا إليه سابقاً، لكن ينبغي أن يعلم بأنّ الحس هو مفتاح أبواب العلوم الكلّية والجزئية سواء أكانت النفس الإنسانية منذ بدء الفطرة حاوية لها أم أنها تحصّل جميع المعقولات الأوّلية والمكتسبة فيما بعد فإنّها تقتنص مبادئ التصورات والتصديقات بواسطة الحواس ولهذا السبب قال المعلّم الأوّل في هذا الباب: من فقد حسّاً فقد فقد علماً[1].

نقطة أخرى هي أنّه لا يرى انحصار الأوّليات بقضية: «اجتماع النقيضين محال» ويقول بأنّ قضايا من قبيل «كل كلّي هو أكبر من جزئه» وأمثالها تكون متفرّعة من استحالة اجتماع النقيضين فإنّها بالتالي لا تكون بديهية[2].

ضمن جوابه عن الإشكالات المطروحة حول البديهيات، على شاكلة الفخر الرازي، يقول الشيخ: هذه الإشكالات لا تقتضي أن يجاب عنها. ولكن لا كما يرى الفخر عدم الإقتضاء، بل إن الشيخ يوضح ذلك حسب طريقته هو. يعني أوّلاً: باعتبار أنّ هذا البحث لا يتضمّن أصولاً مشتركة. ثانياً: باعتبار أنّ الأوليات ليست بحاجة إلى الاستدلال أو البرهان وإنّما هي مستغنية عن الإثبات[3].

---

(١) الطوسي، أساس الإقتباس ص٣٧٥.

(٢) لو كانت الثلاثة الأخيرة (يعني: الكل أعظم من الجزء ـ إن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ـ الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في مكانين.) متفرّعة على الأوّل (إن الشيء إمّا أن يكون وإمّا أن لا يكون) لكانت نظرية غير بديهية. لكنّهم عدّوها في البديهيات. فعلمنا أن اعتمادهم في الحكم بصحّتها على بديهة العقل، لا على مقدّمة أخرى. (الطوسي، تلخيص المنطق ص٤٥).

(٣) عدم الاشتغال بالجواب لا يقتضي بقاء الشُبَه القادحة في الأوّليات فإنّها مع جزم العقل غير=

٥ ـ الوجود الذهني

لقد بحث الشيخ في كتبه مسألة «الوجود الذهني». إلاّ أنّه هناك، لم يتناول بالبحث مسألة المطابقة وإنّما بحث المطابقة ضمن مباحث أخرى.

يقسّم الشيخ الوجود إلى «خارجي» وإلى «ذهني»[(١)]. كما يقول حول مطابقة الإدراكات التصورية ما يلي:

بما أنّ النفس تدرك المحسوس عبر الحواس الظاهرة فترتسم في الخيال صورة متساوية مع هذا المحسوس، حتّى يمكن استدعاؤها متى ما شاء ذلك بعد غياب ذلك المحسوس وبالتالي إدراكها. وتلك الصورة متساوية مع الصورة الأولى في كل العوارض واللواحق الكمّية والكيفية والوضعية والأينية وغير ذلك باستثناء كون إدراك المحسوس الأوّل يحتاج إلى حضور المادّة المحفوفة بتلك العوارض. بينما لا يحتاج إدراك الصورة إليها. بعد ذلك، يمكن للنفس أن تتصرّف في الصورة بواسطة الفكر وقوّة التمييز بحيث تنزع عنها العوارض واللواحق الغريبة عن ماهيتها. ثم يفيض عنها الإشراق النوري الذي هو أحد مبادئها بحسب الاستعداد فتستطيع تجريد هذه الصورة بحيث تتمكّن من إدراك الماهية لوحدها والتي هي محل اجتماع الأعراض الغريبة المستعدّة لقبول الأضداد المتقابلة. وهذه الطبيعة المحسوسة التي نسمّيها الكلّي الطبيعي[(٢)].

=مؤثّرة في العقول السّليمة، بل إنّما لا يشتغل بالجواب لفقدان ما ينفقون عليه من مبادئ الأبحاث، ولكون الأوّليات مستغنية عن الذب عنها بالحجج والبيّنات. (الطوسي، تلخيص المحصّل ص٤٥).

(١) وهو (الوجود) ينقسم إلى الذهني والخارجي وإلاّ بطلت الحقيقة (القضية الحقيقية). والموجود في الذهن إنّما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم. (الشيخ، شرح التجريد ص٢٨).

(٢) الشيخ نصير الدين الطوسي، أساس الإقتباس ص٣٧٥.

٦ ـ أصل العلّية

يقبل الشيخ أصل العلّية ويستفيد منها لإثبات الواجب[1] كما يعتبرها مسألة بديهية[2].

٧ ـ المعقول الأوّل والمعقول الثاني

طرح الشيخ المعقولين الأوّل والثاني واعتبر بأنّ المفاهيم هي معقولات ثانية وقال: مفهوم الوجود والعدم والوجوب والإمكان والإمتناع والماهية والكلّية والجزئية والذاتية والفصلية والنوعية والحمل والوضع هي معقولات ثانية[3].

(١) المبدأ الأوّل الذي لا مبدأ له لا يجوز أن يكون ممكن الوجود لأنّ كلّ ممكن موجود فله مبدأ. فإذاً المبدأ الأوّل الذي لا مبدأ له يجب أن يكون واجب الوجود. (الطوسي، تلخيص المحصّل ص٤٤؛ شرح الإشارات ج٣ ص١٨، ؛ شرح التجريد ص٢٨٠).

(٢) والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصوّر غير قادح. (الطوسي، شرح التجريد ص٨).

(٣) والوجود من المحمولات العقلية، لامتناع استغنائه عن المحلّ وحصوله فيه وهو من المعقولات الثانية وكذلك العدم وجهاتهما والماهية والكلّية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية... الحمل والوضع من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك وليست الموصوفية ثبوتية وإلاّ تسلسل. (شرح التجريد ص٢ ـ ٦ ـ ٦٥).

صدر المتألّهين الشيرازي

(٩٧٩ ـ ١٠٥٠ هـ)

صدر المتألّهين الشيرازي هو أحد الفلاسفة الذين طرحوا جملة من المباحث الجديدة والمتنوّعة في كل باب من أبواب الفلسفة. وفي مباحث المعرفة أيضاً لا يخلو هذا الباب من التنوّع والتجديد. في الواقع، يمثّل صدر الدين الشيرازي زبدة آراء المفكّرين السابقين له مضافاً إلى كمٍّ هائل من ابتكاراته الشخصية.

سنطرح مجمل المسائل المعرفية عند صدر المتألّهين تحت العناوين التالية:

١ ـ معنى العلم والإدراك وأنواعهما وأدواتهما.

٢ ـ المفاهيم الكلّية

٣ ـ البديهيات الأوّلية.

٤ ـ أصل العلّية وإثبات الواجب.

٥ ـ العقل، مراتبه ودرجاته وقدراته.

٦ ـ أنواع المعقولات.

٧ ـ الوجود الذهني وبحث المطابقة.

٨ ـ العالم الجسماني.

١ ـ معنى العلم والإدراك وأنواعهما وأدواتهما

ذكر صدر المتألّهين مطالب مهمّة في باب معنى العلم والإدراك وأنواعهما وأدواتهما وأنواع الحس والعقل وتعيين العلم الحقيقي وإرجاع كل العلوم إلى العلم الحضوري بالنفس وبأحوالها وأفعالها. سنشير إلى هذه المطالب بالتفصيل[1].

يقول حول المعاني الاصطلاحية للعلم: أحياناً يقال «للمعلوم بالذات» علم وهو عبارة عن «الصورة الحاضرة عند المدرَك» وأحياناً يطلق العلم على «حصول شيء عند المدرَك». وأحياناً أخرى، يطلق العلم على «حضور صورة الأشياء عند العقل» وهو العلم الحصولي. بينما في موارد أخرى يعتقد بأنّ العلم له معنى وجودي[2].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، الأسفار ج٣ ص٢٧٨ ـ ٣٦٠؛ الأسفار ج٨ ص٢٠٠، المظاهر الإلهية ص٢٦، المبدأ والمعاد ص٢٣٥ ـ ٢٤٢، مفاتيح الغيب ص١٠٨ ـ ١٤٠ ـ ٥٠٤، رسالة الحشر ص٢٣٥ ـ ٢٤٨، تفسير القرآن ج٧ ص٣٢٧ وج٦ ص٢٨٢، إيقاظ النائمين ص٤، شرح الهداية الأثيرية ص١٨٧ ـ ١٩٧، آ؟اه؟ و؟واه؟ ص٢ ـ ٤ ـ ٥، الواردات القلبية ص٨١.

(٢) أ ـ اعلم أنّ العلم قد يطلق على المعلوم بالذات الذي هو الصورة الحاضرة عند المدرك حضوراً حقيقياً أو حكمياً فالعلم والمعلوم على هذا الإطلاق متّحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً، وقد يطلق العلم على نفس حصول شيء عند القوّة المدركة أو ارتسامه فيها وهو المعنى الإضافي التجريدي الذي يشتقّ منه العالم والمعلوم وأمثالهما. (الشيرازي، المظاهر الإلهية ص٢٦).

وأيضاً:

ب ـ اعلم أنّ العلم عبارة عن حضور صورة الأشياء عند العقل ونسبته إلى المعلوم كنسبة الوجود إلى الماهية، ووجود الشيء وماهيته متّحدتان ذاتاً متغايران اعتباراً، وكذا العلم والمعلوم به أمر واحد بالذّات، متغاير بالاعتبار، وكما أنّ الوجود موجود بنفسه والماهية موجودة به، كذلك العلم معلوم بنفسه منكشف بذاته وغيره من المعلومات معلوم به. (الشيرازي، رسالة في التصوّر والتصديق المطبوع في جوهر النضيد ص٣٠٧).

ج ـ اعلم أنّ ماهية العلم على ما يشهد به الحدس الصحيح، بل التتبّع والفحص البالغ وضرب من الاعتبار، يرجع إلى حقيقة الوجود الحاصلة للموجود المستقلّ في وجوده... فنقول: العلم هو حصول ماهية شيء لأمر مستقلّ في الوجود بنفسه أو بصورته حصولاً حقيقة أو حكمياً. (الشيرازي، مفاتيح الغيب ص١٠٨).

لكن في موارد أخرى ذكر صدر المتألّهين أنّ تعريف العلم أمر غير ممكن باعتبار أنّ ماهيته هي عين الوجود. وعليه، فإنّه يقول بأنّه لا يمكن تعريف العلم تعريفاً حقيقياً. كما لا يمكن أيضاً تعريف العلم بالرسم نظراً إلى عدم وجود أي مفهوم أجلى وأوضح من العلم ليكون تعريفاً له(١).

إذاً، حسب رأي صدر المتألّهين لا يمكن تعريف العلم تعريفاً حقيقياً وإنّما يمكن فقط الإشارة إلى أنواعه وتوضيحها فحسب.

إلاّ أنّه يبدو أنّ «العلم» أمر بديهي تصوّراً وتصديقاً. لكن مع ذلك، فإنّ حقيقته وماهيته تبقيان في حاجة إلى أن تعرفا. أي أنّ ما هو معروف هو المفهوم البسيط للعلم. أمّا حقيقته فتبقى مجهولة وينبغي أن لا يقع الخلط بين الأمرين. كما ينبغي التفريق بين أنواع العلم. إذ، يكون بعض العلم عين العالم وكيفية وجود العالم مثل العلم الحضوري. بينما يكون البعض الآخر عارضاً للعالم مثل الصور العلمية وبعض أفعال النفس مثل الصور الخيالية.

مضافاً إلى ذلك، طرح صدر المتألّهين بحثاً آخر يتناول بالبحث أنواع العلم. إذ، يقسّم العلم من جهة إلى حضوري وإلى حصولي، ومن جهة أخرى يقسّمه إلى حسّي وخيالي وعقلي. ثم يقسّم الحسّ إلى ظاهر وباطن(٢).

يعد تنبّه صدر الدين الشيرازي لتقسيم العلم إلى حصولي وحضوري من

---

(١) يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنّيتها عين ماهيتها، ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركّبة من أجناس وفصول وهي أمور كلّية، وكل موجود متشخّص بذاته، وتعريفه بالرسم التام أيضاً ممتنع كيف ولا شيء أعرف من العلم لأنّه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداءً من غير لبس ولا اشتباه، وما هذا شأنه يتعذّر أن يعرّف بما هو أجلى وأظهر، ولأنّ كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم. (الشيرازي، الأسفارج٣ ص٢٧٨).

(٢) ثم إنّ العلم بالشيء الواقعي قد يكون نفس وجوده العلمي نفس وجوده العيني كعلم المجرّدات بذواتها وعلم العلم بذاتها وبالصفات القائمة بذاتها وهكذا أفعالها النفسانية وأحكامها وأحاديثها النفسية، وقد يكون وجوده العلمي غير وجوده العيني كعلمنا بالأشياء الخارجة عن ذواتنا وذوات قوانا الإدراكية كالسماء والأرض والإنسان والفرس وغير ذلك ويقال له العلم الحادث والعلم الحصولي والإنفعالي. (الشيرازي، رسالة في التصور والتصديق المطبوع مع جوهر النضيد ص٣٠٧ وأيضاً الأسفار ج٦ ص١٦١).

أهمّ المسائل الفلسفية التي تعتبر مفتاح حلّ مسائل عويصة معرفية كانت أم وجودية.

كما طرح نفس هذه المطالب في كتابه مفاتيح الغيب[1].

هذا، ويقسّم الإدراك إلى أربعة أقسام هي:

١ ـ الإحساس؛ ٢ ـ التخيّل؛ ٣ ـ التوهّم؛ ٤ ـ التعقّل.

كما يضفي عليها المعنى نفسه الذي أضفاه عليها الفلاسفة السابقون[2].

في الواقع، يعتقد صدر الدين الشيرازي بأنّ أدوات الإدراك هي الحس والخيال والوهم والعقل.

أمّا فيما يخص العلم فسنبحثه تحت عنوان مستقل. ثم فيما بعد يقسّم الإدراكات الحسّية إلى قسمين هما:

١ ـ الحسّ الظاهر؛ ٢ ـ الحس الباطن[3].

كما يبيّن مراتب الإدراك ودرجاتها كالتالي: أوّلاً الحس ثم التخيّل ثم التعقّل[4][5].

---

(١) الشيرازي، مفاتيح الغيب ص١٠٨ ـ ١١٠.

(٢) اعلم أنّ أنواع الإدراك أربعة: إحساس وتخيّل وتوهّم وتعقّل. فالإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرِك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الأين والمتى والوضع... والتخيّل أيضاً إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لأنّ الخيال لا يتخيّل إلاّ ما أحسّ به ولكن في حالتي حضور مادّته وعدمها. والتوهّم إدراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوّره كلّياً بل مضافاً إلى جزئي محسوس... والتعقّل هو إدراك للشيء من حيث ماهيته وحدّه لا من حيث شيء آخر... (الشيرازي، الأسفار ج٣ ص٣٦٠ ـ ٣٦١).

(٣) ثم خلق الله للحيوان أيضاً قوى أخرى إدراكية... وهي منقسمة إلى ظاهرة مشهودة وباطنة مستورة، أمّا الظاهرة فهي خمس: اللمس والذوق والشم والسمع والبصر... والباطنة... خمسٌ، لكنها ثلاثة أقسام: مدرك وحافظ ومتصرّف... (الشيرازي، مفاتيح الغيب ص٥٠٤ ـ ٥٠٦)؛ والمبدأ والمعاد ص٢٣٥ ـ ٢٤٢؛ شرح الهداية الأثيرية ص١٨٧ ـ ١٩٧، الأسفار ج٨ ص٢٠٠ ـ ٢١٩؛ الواردات القلبية ص٨١؛ الشواهد الربوبية ص١٩١ ـ ١٩٣).

(٤) فاعلم إنّ النفس إنّما تعرف الحقائق الكلّية من إعداد الجزئيات بوسيلة إدراك الحواسّ لأنّ النفس في أوّل نشأتها في درجة الحواس ثم ترتفع إلى درجة التخيّل ثم التعقّل ولهذا قيل: من فقد حسّاً فقد فقد علماً. (الشيرازي، الرسائل ص٣٠٢).

(٥) كما يقول أيضاً: =

يعتبر صدر الدين الشيرازي أنّ الإدراك يبدأ من الحسّ وحول التصوّرات وإدراك المفاهيم يعتقد بأصالة الحس. لكن دون الغفلة عن كون الحس ـ عنده ـ هو ظاهرياً وباطنياً معاً. كما يعتقد بأنّ الإدراكات الأوّلية هي إدراكات جزئية وأنّ الإنسان بالاستعانة بالعقل والقوّة الناطقة يتمكّن من إدراك المفاهيم الكلّية[1][2].

إلاّ أنّه لا يقبل نظرية كون العلم نحواً من التذكّر. وحول القول بأنّ «طلب المجهول محال» يقول: المطلوب من حيث التصوّر معلوم. أمّا من حيث التصديق فمجهول»[3].

كما يرى بأنّ لليقين مراتب هي: المرتبة الأولى هي علم اليقين والمرتبة الثانية هي عين اليقين والمرتبة الثالثة هي حق اليقين[4][5].

إنّ للنفس الإنسانية مقامات ودرجات كثيرة من أوّل تكوّنها إلى آخر غايتها... وأوّل ما تتكوّن من نشأتها قوّة جسمانية ثم صورة طبيعية ثم نفس حسّاسة على مراتبها ثم مفكّرة ذاكرة ثم ناطقة ثم يحصل لها العقل النظري... (الشيرازي، العرشية ص٢٣٥).

(١) إنّ الله تعالى خلق الرّوح الإنساني خالياً عن تحقّق الأشياء وعن العلم بها... فأعطى الحق لنا من الحواسّ ما أعاننا على تحصيل هذا الغرض. (الشيرازي، مفاتيح الغيب ص١٣٧).

(٢) أمّا مراتبها بحسب الإدراك فوقت كانت في مقام الشعور والإحساس للجزئيات فقط وأوّل درجة الحس وأنقصها حاسّة اللمس... وبعده مرتبة الشمّ ثم باقي الحواس الظاهرة ثم يحصل لها الإدراكات الباطنة الحسّية ثم العقلية على درجاتها. (الشيرازي، الرسائل ص٣٢٠).

(٣) فالمطلوب كان معلوماً من وجه التصوّر وإن كان مجهولاً من وجه التصديق. (الشيرازي، الأسفار ج٣ ص٤٩١).

(٤) وللنفس الإنسانية في ذاتها كمال يخصّها، ولها قوّتان: إحداهما عاقلة متوجّهة إلى الحق، والأخرى عاملة محرّكة للبدن موجّهة إليه، فكمال النفس بحسب قوّتها النظرية بمعرفة حقائق الأشياء وكلّياتها والمبادئ القصوى في الوجود وبالجملة معرفة الحق الأوّل... إلى غير ذلك من المعارف الحقّة التي كانت مستعدّة لها عند كونها هيولانية الذات، ثم يحصل لها بسبب حصول المقدّمات صورها على نحو البرهان الدائم اليقيني، ثم سيصير مشاهدة إيّاها فائضة من الحق الأوّل، ثم يصير متّصلة بها... فاليقين الأوّل هو العلم، الثاني هو العين والثالث هو الحق... (الشيرازي، تفسير القرآن ج٤ ص٢٨٢).

(٥) علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين فالأوّل التصديق بالأمور النظرية الكلّية مستفاداً من البرهان، كالعلم بوجود الشمس للأعمى، وثانيها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة، كمشاهدة=

ثَمَّ نقطة أخرى مهمّة ضمّتها أقواله حول هذه المسائل، وهي إرجاع كل العلوم إلى علم النفس. يقول صدر المتألّهين في هذا المجال: معرفة كل شيء إنّما تكون بعد معرفة الذات العالمة ولا يعرف الإنسان شيئاً إلاّ بوساطة ما يوجد منه في ذاته وعلمنا بالأشياء هو حضور صورها لدى أنفسنا[١][٢].

من ناحية أخرى، يرى بأنّ علم النفس بذاتها وبأحوالها وقواها هو من العلم الحضوري[٣]. وهو تماماً شبيه ما مرّ ذكره في الصفحات السابقة.

هناك نقطة أخرى مهمّة ينبغي أخذها بعين الاعتبار، وهي أنّ صدر المتألّهين يعتقد بأنّ العلم الواقعي هو من العلم الشهودي لا من العلم الحسّي أو الخيالي أو العقلي أو الاستدلالي. كما يعتقد بإمكان الوصول إلى مقام الشهود عند تحصيل القلب السليم وبالخشوع[٤]. ويقول في هذا المجال: في مرتبة العلم الحصولي، يكون الحس والخيال والعقل مفيدةً. أمّا في مرتبة العلم الشهودي والحقيقي، فيلزم أمور أخرى. وبما أنّ العلم الحقيقي حسب رأي الفلاسفة المسلمين وبالخصوص صدر المتألّهين، هو

=عين الشمس بهذا البصر، والثالث صيرورة النفس متّحدة بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات. (الشيرازي، مفاتيح الغيب ص١٤٠).

(١) معرفة كلّ شيء إنّما تكون بعد معرفة الذات العالمة ولا يعرف الإنسان شيئاً إلاّ بواسطة ما وجد منه في ذاته ويشاهد في عالمه. فمعرفة السماء مثلاً عبارة عن حضور صورة سماوية للسماء في ذات العارف وللإنسان أن يعرف كلّ شيء ولذاته قابلية كل صورة إذ ما من شيء إلاّ وله نظير فيه... (الشيرازي، الرسائل ص ٢٨٩).

(٢) إنّ جميع ما يتصوّره الإنسان بالحقيقة ويدركه بأيّ إدراك كان عقلياً أو حسّياً في الدنيا أو في الآخرة ليست بأمور منفصلة عن ذاته مباينة لهويته بل المدرك بالذات له إنّما هو موجود في ذاته لا في غيره... (الشيرازي، العرشية ص٢٤٨ وأيضاً الأسفار ج٨ ص٢٠٣).

(٣) رسالة في التصوّر والتصديق المطبوع مع جوهر النضيد ص٣٠٧؛ تفسير القرآن ج ص٣٢.

(٤) فإنّ هؤلاء الأكابر العرفاء وصلوا إلى مقام المعرفة والشهود لا بتركيب المقدّمات والحدود ومحافظة الضوابط القياسية ومراعاة القوانين التصوّرية والتصديقية. بل بالقلب السليم والفطرة الصافية والتوجّه التام والخشوع والإنابة... وهم قد عرفوا الحق بنور الحق بالعيان. وصلوا إليه لا بقوة إقدام الحجّة والبرهان بل بخلع النعلين وطرح القدمين ورفض الكونين... (الشيرازي، إيقاظ النائمين ص٤ وأيضاً الرسائل ص٢٨٨).

العلم «الشهودي». فيلزم من ذلك كونهم لا يكتفون بالعلم الحصولي للوصول إلى الواقع وإن كان ذلك طريقاً صحيحاً عندهم وإنّما يعني ذلك أنّهم يركّزون أكثر على العلوم الحضورية والشهودية.

حاصل الكلام هو أنّ صدر المتألّهين يعتقد بأنّ العلوم الحاصلة من الحس أو الخيال أو الوهم أو العقل هي درجات من العلم. كما أنّه يقسّم الحس إلى ظاهر وباطن. كما يقسّم العلم إلى حصولي وحضوري. ويرجع كل العلوم إلى العلم الحضوري للنفس بذاتها مضافاً إلى اعتقاده بأنّ الحس هو مبدأ المعرفة.

٢ ـ المفاهيم الكلية

بحث الكلّي هو من ضمن المباحث التي ذكر فيها صدر المتألّهين مطالب متنوّعة وإن كانت في بعض الأحيان غير قابلة للجمع فيما بينها. إذ، اعتبر الكلّي مفهوماً حيناً كما اعتبره مرتبة من مراتب المجرّد ومرتبة من مراتب الوجود حيناً آخر، كما اعتبره في موارد أخرى كلّياً موجوداً في ذهن عموم البشر من قبيل الخيال المنتشر(١).

هذا وذكر صدر المتألّهين في موارد أخرى أنّ الكلّي مفهوم قابل للصدق على كثيرين(٢)(٣).

كما يعتقد بأنّ للنفس قوّة عاقلة وظيفتها تجريد الصوّر الماهوية من المصاديق والجزئيات(٤).

---

(١) صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية ص١١٢ ـ ١٥٥ ـ ٢٠٨، منطق نوين ص٥؛ مفاتيح الغيب ص١٢ ـ ١١٣؛ الأسفار ج٢ ص٤٦؛ الرسائل ص٧٩ ـ ١٢١ ـ ١٢٣؛ الأسفار ج٨ ص٢٨٠؛ الهداية الأثيرية ص٣٢٤؛ رسائل فلسفي ص٥٤ ـ ٥٦؛ حامد ناجي أصفهاني، مجموعه رسائل ملا صدرا ص١٩٩.

(٢) الكلّي ما نفس تصوّره غير ممتنع الصدق على كثيرين فيمتنع وقوعه في العين فإنّه لو وقع في الخارج حصلت له هويّة متشخّصة فيها الشركة. (الشواهد الربوبية ص١١٢).

(٣) مجرّد المعنى إن منع من وقوع الشركة فيه فجزئي وإلاّ فكلّي. (الشيرازي، منطق نوين ص٥).

(٤) إن في الإنسان قوّة روحانية تجرّد صور الماهية الكلّية عن المواد وقشورها كما تُجرّد القوة=

وفي كل مورد يتناول فيه بحث التشخّص، يقول بأنّ الكلّية صفة للمفهوم الذي يقبل الإنطباق على مصاديق متعدّدة(١).

كما أنّه ضمن الحديث عن براهين تجرّد النفس ذكر هناك بأنّ أحد هذه البراهين هو إدراك الكلّي. ثم قال بأنّ الكلّي هو بهذا المعنى الأخير(٢).

لكنّه في موارد أخرى عرّف الكلّي بنحو آخر أي أنّه عرّفه بأنّه عبارة عن مشاهدة الموجودات المجرّدة(٣).

كما أنّه ذكر في موارد أخرى أنّ الكلّي عبارة عن «مشاهدة ضعيفة للمجرّدات النورانية»(٤).

=الغاذية... وكل ادراك ونيل فبضرب من التجريد إلاّ أنّ الحس تجرّد الصورة عن المادة بشرط حضور المادة، والخيال تجرّدها عنها وعن بعض غواشيها والوهم يجرّدها عن الكل مع إضافة «ما» إلى المادّة، والعقل ينالها مطلقة. (الشواهد الربوبية ص٢٠٨).

(١) فلئن قيل: إنّ الطبيعة الموجودة في الذهن لها أيضاً هوية موجودة، متخصّصة...
قلنا: إنّ الكلّية هي مطابقة الصورة العقلية لأمور متكثّرة، لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتاً مثالية إدراكية غير متأصّلة في الوجود... (شرح الهداية الأثيرية ص٢٢٢ والرسائل ص١٢٠ ـ ١٢٣).

(٢) الحجّة الثالثة: وهي قريبة المأخذ من الأولى أنّ نفوسنا يمكنها أن تدرك الإنسان الكلّي الذي يكون مشتركاً من الأشخاص الإنسانية كلّها... (الأسفار، ج٨ ص٢٧٩ ـ ٢٨٠).

(٣) فالنفس عند إدراكها معقولاً من المعقولات الكلّية، يشاهد ذواتاً مجردة، وصوراً مفارقة لا بتجريد مجرّد إيّاها وانتزاع معقولها من محسوسها كما هو المشهور، وعليه الجمهور، بل بانتقال ومسافرة للنفس من المحسوس وهو المعقول الهيولاني إلى المتخيّل وهو المعقول بالملكة ومنه إلى المعقول بالفعل والعقل الفعّال، وارتحال لها من الدنيا إلى الآخرة... (مفاتيح الغيب ص١١٣ ـ ١١٤).

(٤) أمّا حالها (النفس) بالقياس إلى الصورة العقلية للأنواع الجوهرية المتأصّلة في الوجود، فهي بمجرّد إضافة شهودية انكشافية، ونسبة نورية حضورية يحصل لها إلى ذوات نورية عقلية وصور مفارقة واقعة في عالم الإبداع، موجودة في صقع الإلهية، وكيفية إدراك النفس إيّاها بأنّ تلك الصور النقيّة الإلهية لغاية شرفها وعلوها وبعدها عن إقليم النفس المتعلّقة بالأجرام لم يتيسّر للنفس أن تشاهدها على التمام مشاهدة نورية ويراها رؤية كاملة عقلية لا لحجاب مرسل بينهما بل لقصور النفس وعجزها واستيلاء أحكام الطبيعة الظلمانية عليها فلا جرم تشاهدها مشاهدة ضعيفة، كمن أبصر بهذا البصر الحسّي شخصاً من بعد، فيحتمل عنده أشياء كثيرة... (المصدر) السابق ص١١٢ ـ ١١٣).

ما يمكن بيانه حول هذا المورد الأخير هو أنّ صدر المتألّهين، ضمن تفسيريه الأخيرين للكلّي، هو أنّه أراد تبيين حقيقة واحدة لكن لا يوجد انسجام بين التفسيرين المذكورين. إلاّ أنّه إذا قلنا بأنّ غرضه هو الإشارة إلى مرتبتين من الإدراك إحداهما هي أنّ إدراك المفهوم قابل للصدق على أفراد كثيرين، وثانيتهما هي المشاهدة الحضورية للمجرّدات النورانية. في هذه الحالة، لا يكون بين التفسيرين أي نحو من التهافت.

النقطة المهمّة في هذا المجال هي أنّ الجانب المشكل في نظرية المعرفية هو وجود الكلّي بالمعنى الأوّل أي: «المفهوم القابل للصدق على أفراد كثيرين». إذ، ستكون البديهيات الأولية في صورة قضايا حقيقية قابلة للإستفادة في اكتساب النظريات التي يكون موضوعها ومحمولها كليين بهذا المعنى. وفي غير هذه الحالة لا يمكن حل ورفع هذا المشكل المعرفي.

من جهة أخرى، سواء أقبلنا بمشاهدة المجرّدات النورية أم لم نقبل بذلك، فإنّنا نجد في أنفسنا بالعلم الحضوري حضوراً للمفاهيم الكلّية قابلة للصدق على الأفراد الكثيرين. وكما أشار إلى ذلك شيخ الإشراق بأنّ القول بمشاهدة المثل هو غير إدراك المفاهيم الكلّية بحيث ينبغي عدم الخلط بين الأمرين.

٣ ـ البديهيّات الأوّليّة:

بحث صدر المتألّهين بشكل مفصّل مسألة البديهيات الأوّلية كما عنون مبحثاً مفصّلاً بهذا العنوان التالي: «هل يمكن تحصيل علم يقيني وقطعي أم لا؟» وهل يمكن التشكيك في البديهيات الأوّلية؟[1].

يقسّم صدر المتألّهين العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق وكليهما إلى

---

(١) الواردات القلبية ص٥٦، أسرار الآيات ص١٦٦؛ المظاهر الإلهية ص١١ منطق نوين ص٣ ـ ٣٣؛ مفاتيح الغيب ص١٤٠، الأسفار ج١ ص٩٠ ـ ٢٠٨ ـ ٤٢٢؛ الأسفار ج٣ ص٤٤٣؛ رسالة في التصوّر والتصديق المطبوع مع جوهر النضيد ص٣٠٨، تفسير ج٢ ص٧٢ ـ ١٠٤.

بديهي ونظري[١]. كما يعتبر بأنّ البديهي عبارة عن معرفة تحصل للنفس في بداية الفطرة ضمن معارف بشرية يشترك فيها الجميع. كما يعتقد بأنّ الأوّليات لا تحتاج إلى حدّ وسط ويكفي للتصديق بها مجرّد تصوّر الموضوع والمحمول[٢].

كما أنّه تبعاً للفلاسفة السابقين له، يرى بأنّ يقينية وبداهة البديهيات تساوق صدقها[٣]. كما يرى بأنّ اليقينيات تشمل الأوّليات والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات[٤].

كما أنّ صدر المتألّهين طرح مبحثاً آخر في هذا المجال هو علّة ومنشأ الإختلاف حول البديهيات[٥]. يعني أنّ الرأي الذي هو منشأ الإختلاف في البديهيات مهما كان، لا يخدش ولا يضرّ ببداهة البديهي باعتبار أنّها لا تحتاج إلى البرهنة والاستدلال، بل إنّ التصوّر الواضح للموضوع

(١) وهو (العلم) المنقسم إلى التصوّر والتصديق، المنقسم كل منهما إلى البديهي والكسبي والبديهي منقسم إلى الأوّلي وغيره. (رسالة في التصوّر والتصديق المطبوع مع جوهر النضيد ص٣٠٨).

(٢) البديهية وهي المعرفة الحاصلة للنفس في أوّل الفطرة، من المعارف العامية التي يشترك في إدراكها جميع الناس.
الأوّليات وهي البديهيات بعينها إلاّ أنّها كما لا تحتاج إلى وسط، لا تحتاج إلى شيء آخر، كإحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غير ذلك، سوى تصوّر الطرفين والنسبة. (مفاتيح الغيب ص١٤٠).

(٣) العلم إمّا تصديق وهو الاعتقاد الراجح سواء بلغ حدّ الجزم، فإن طابق الواقع فيقين وإلاّ فجهل مركّب، أو لا فظنّ صادق أو كاذب وإمّا غيره فتصوّر وكل منهما فطري وحدسي ومكتسب يمكن تحصيله من الأوّلين إن لم يحصل بإشراق من القوّة القدسية. (منطق نوين ص٣).

(٤) المصدر السابق ص٣٣.

(٥) يقول في جواب من ينكر بداهة قضية أصل العلّية: فالظلم فيه ظاهر، إذ لم يعلم أنّ التفاوت في الفطريات كثيراً ما يكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم، والحكم في نفسه ممّا لا يتفاوت على أنّ الحكم الفطري والحدسي كالإقتناصي ممّا يجوز فيه التفاوت بالقياس إلى الأذهان والأزمنة وخصوصيات المفهومات والعقود لتفاوت النفوس في استعداداتها الأوّلية غريزية، واستعداداتها الثانوية كسبية. (الأسفار ج١ ص٢٠٧ ـ ٢٠٨).

والمحمول مع الاستعداد اللازم لحكم النفس يكفي لقبولها. وإذا كان هناك اختلاف في إدراك هذه البديهيات فإنّ ذلك يعود إلى اختلاف الاستعدادات. كما أنّ العقل السليم، حين يدرك بشكل واضح هذه البديهيات، لا يتردّد في التسليم بصحّتها.

يعتقد صدر المتألّهين بأنّ الأوّليات غير قابلة للتعريف والاستدلال؛ يعني أنّ البديهيات الأوّلية هي تصوّر لا يمكن تعريفه كما أنّ البديهيات الأوّلية هي تصديق لا يمكن الاستدلال عليه(١).

هذا، ويذكر «الوجود» على سبيل المثال باعتبار بداهته تصوّراً وتصديقاً ويقول: «اجتماع النقيضين» يقع في المرتبة الأولى للبديهيات ثم تأتي في المقام الثاني سائر البديهيات(٢)(٣).

كما يعتقد بأنّ معرفة الحقّ تعالى هي أيضاً فطرية(٤).

كون ذات الحق تعالى فطرياً يمكن ـ بمعنى ما ـ تبريره، لكن تبقى مرتبة العلم الحصولي في حاجة إلى برهان وإن كان ذلك قريباً من البديهي.

وجواباً عن السؤال التالي: «هل أنّ الاستدلال أساساً مفيد وضروري

---

(١) اعلم أنّه لا يجوز تحصيل الأوّليات بالإكتساب من حدّ أو برهان. أمّا في باب التصوّرات فكمفهوم وجود العام والشيئية والحصول وأمثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدّي أو الرّسمي إذ لا جزء لها ولا شيء أعرف منها. وأمّا في باب التصديقات فكقولنا النفي والإثبات لا يجتمعان... فلايمكن إقامة البرهان عليها وإلاّ لزم الدّور... (الأسفار ج٣ ص٤٤٣).

(٢) الوجود أوّلاالأقاويل التصوّرية وأعرف الأشياء الفطرية... (الواردات القلبية ص٦٥).

(٣) وأمّاالحق فقد يعنى به الوجود... وقد يفهم منه حال القول والعقد من حيث مطابقتهما لما هو الواقع في الأعيان... وأحقّ الأقاويل ما كان صدقه دائماً، وأحقّ من ذلك ما كان صدقه أوّلياً، وأوّل الأقاويل الحقّة الأوّلية إنكاره مبنيكل سفسطة هو القول بأنّه لا واسطة بين الإيجاب والسلب. (الأسفار ج١ ص٨٩ ـ ٩٠).

(٤) والحق أن وجود الواجب أمر فطري لايحتاج إلى برهان، فإنّ العبد عند الوقوع في الأهوال وصعاب الأحوال يتوكّل بحسب الجبلّة على الله تعالى... (المظاهر الإلهية ص١١) كما يقول أيضاً: اعلم أنّ المبدأ هو الفطرة الأولى كما قال فطرة الله التي فطر الناس عليها. (اسرار الآيات ص١٦٦).

هنا أم لا؟» طرح صدر المتألّهين بحثاً مهمّاً ومفصّلاً أجاب فيه على الإشكالات والشبهات المطروحة حول اليقين والبديهيات.

ضمن بيان هذه الشبهات يقول صدر الدين الشيرازي: ١ ـ في مقام أوّل يكون للبشر يقين بجملة من الأمور ثم يقفون على بطلانها. ٢ ـ بما أنّ طلب المجهول (المطلق) أمر محال، فكيف يحصل العلم بالأمور المجهولة؟ جواباً عن ذلك، يقول: يكون المجهول باعتبار ما معلوماً وباعتبار آخر مجهولاً[١].

وضمن إيضاح هذه الشبهة التي مفادها قولهم: «يفيد الفكر في بعض الموارد علماً لكن في الإلهيات لا يفيد ذلك علماً» يقول صدر الدين الشيرازي: «تصوّر الحق غير ممكن وعليه يكون التصديق به محالاً. كما أنّ العلم بالـ«أنا» هو علم حضوري لكن الجميع حيران في حقيقتها». ثم فيما بعد يجيب عن هذه الشبهة فيقول: «كنه الحق تعالى غير قابل للفهم مع ذلك يمكن إدراكه عبر لوازمه. كذلك النفس معلومة لكنّ كنه حقيقتها يبقى مجهولاً»[٢].

---

(١) الأوّل: إنّ النظر لا يفيد العلم؛ واستدلّوا عليه بوجوه.
أحدها: أنّا وجدنا العلماء قد تفكّروا واجتهدوا فحصّلوا عقيب أنظارهم علوماً جزموا بها، ثم ظهر لهم ولغيرهم أنّها كانت أغلاطاً باطلة، فعلى هذا لا يمكن الجزم بصحّة ما يستفاد من النظر. ثانيها: أنّ المطلوب إن كان مشعوراً به استحال طلبه وتحصيل للحاصل وإن كان غير مشعور به فطلب المجهول المطلق محال.
والجواب أنّه معلوم بوجه... ومجهول من وجه. (تفسير ٢ ص٧١ ـ ٧٢).

(٢) الأوّل: أنّ حقيقة الإله غير متصوّرة فاستحال التصديق بثبوته أو ثبوت صفة من صفاته لأنّ التصديق بشيء يتوقّف على تصوّرموضوعه.
والثاني: إنّ أظهر الأشياء عندنا حقيقتنا التي نشير إليا بـ«أنا» ثم الناس تحيّروا في ماهية هذا المشار إليه بقولي «أنا»...
والجواب عن الأوّل: أنّ ذاته تعالى وإن لم تكن متصوّرة بحسب الحقيقة االمخصوصة التي له ـ لكنّها متصوّرة بحسب لوازمها الخاصة ككونه واجب الوجود.
وعن الثاني: أنّ النفس وإن كانت أظهر الأشياء عندنا وجوداً لكنّها ـ ونحن في دار البدن وظلمة الطبيعة وغشاوة شواغل الدنيا ـ أخفى الأشياء علينا حقيقة... (المصدر السابق ص٧٣ ـ ٧٤).

وفي معرض الجواب عن الشبهة التالية: تحصيل التصوّرات يقع خارج نطاق إرادتنا إذ يكون ذلك إمّا تحصيلاً للحاصل وإمّا تحصيلاً للمجهول المطلق وكلاهما محال وعليه يكون تصديق البديهي خارجاً عن إرادتنا. وبالنتيجة لا يكون لنا أيّ مجال للتصديقات». ويقول: «في التصوّررات، ينبغي التفريق بين الجهات. وفي التصديقات البديهية، لا يكفي صرف تصوّر الموضوع والمحمول بل ينبغي أيضاً إلتفات النفس حين تصوّرهما. وهذه الأمور ممكنة ومتيسّرة لا تخرج عن قدرة النفس عليها»[1]. حاصل الكلام

---

(١) الأوّل: تحصيل التصوّرات غير مقدور فالتصديقات البديهية غير مقدور، فجميع التصديقات غير مقدور. أمّا الأوّل: فلأنّ طالبها إن كان عارفاً بها استحال طلبها لكونه تحصيلاً للحاصل وإن كان غير عارف بها فكذلك لكون الطلب اختيارياً لا بد فيه من تصوّر المطلوب، والجواب بكونه معلوماً من وجه مجهولاً من وجه غير مفيد، لأنّ الوجه الذي يصدق عليه أنه معلوم غير الذي يصدق عليه أنّه مجهول، لاستحالة صدق النفي والإثبات على شيء واحد.
وأمّا الثاني: فلأنّ حضور طرفي التصديق إمّا يكفي للتصديق البديهي ويلزم جزم الذهن بإسناد أحدهما إلى الآخر بالنفي أو الإثبات، أو لا يلزم؛ فإن لم يلزم لم تكن القضية بديهية، وإن لزم كان التصديق واجب الحصول عندهما وممتنع الحصول عند عدمهما، وما يكون واجب الدوران نفياً وإثباتاً مع أمر غير مقدور نفياً وإثباتاً وجب أن لا يكون مقدوراً، فثبت أنّ التصديقات البديهية غير مقدورة.
وأمّا الثالث: فالبيان جار فيه بمثل ما مرّ فوجب أن لا يكون شيء من المعلوم مكسوباً للعبد فهذه شبهة ذكرها العلاّمة الرازي في هذا المقام في أكثر كتبه.
في ضمن جوابه عن هذه الإشكالات، يقول صدر الدين الشيرازي:
والجواب: أمّا عمّا ذكره في باب التصوّر، فالتحقيق في باب كون الشيء معلوماً من وجه هو أنّ وجه الشيء قد يؤخذ ويعتبر على وجه يصير عنواناً لموضوع القضية المتعارفة، وقد يؤخذ ويعتبر لا على ذلك المنوال، بل على أن يصير عنواناً للقضية الطبيعية ففي الأوّل يصير عنواناً للأفراد ومرآةً لملاحظة الجميع أو البعض ولهذا يسري الحكم إليها كما في قولك «كل كاتب متحرّك الأصابع»... وفي الثاني: يصير الوجه متصوّراً ومرئياً فقط ولا يصير مرآة لها:
فقد تحقق الفرق بين تصوّر الشيء بوجهه وبين تصوّر وجهه. وفي كلا الاعتبارين وإن كان المتصوّر بالذات وبالحقيقة هو الوجه دون ذي الوجه إلاّ أنّ في الأوّل يكون ذو الوجه متّحداً معه متصوّراً بتصوّره بالعرض وعلى سبيل التبعية. وذلك القدر يكفي لتوجّه النفس إلى تحصيله من غير لزوم أحد المحالين ـ لا تحصيل الحاصل ولا توجّه النفس نحو المجهول المطلق.
وممّا ذكره ثانياً: أنّ الإدراك التصديقي نحو آخر من الإدراك مباين بالنوع المتصوّر كما هو=

هو أنّ صدر الدين الشيرازي وأسلافه من الفلاسفة وكذلك معاصروه كان لديهم التفات إلى بعض المسائل المعرفية كما أنّهم سعوا إلى حلّها، بما في ذلك جملة من المباحث حول البديهيات وتوضيح معنى البديهي والبداهة. يعني مع كون القضية بديهية فينبغي أيضاً التفات النفس للنسبة بين الموضوع والمحمول وضمّهما إلى بعضيهما ليتحقق التصديق بهما لا أنّ مجرّد حضور الموضوع والمحمول يكفي في ذلك. إلاّ أنّ كل ذلك لا يضرّ ببداهة البديهي.

٤ ـ أصل العلّية

أصل العلّية هو أحد الأصول المهمّة التي أكّد عليها صدر الدين الشيرازي باعتبار أنّها تعين على إثبات مبدأ الحق تعالى، إلى جانب إثبات حقائق أخرى متعدّدة[١].

يفسّر صدر المتألّهين العلّة كالتالي: للعلّة معنيان: ألف ـ الشيء الذي يحصل من وجوده وجود المعلول وما ينعدم عند إنعدامه. ب ـ ما لا يلزم من وجوده وجود المعلول ولكن يلزم من عدمه إنعدام المعلول. يطلق على الأوّل العلّة التامّة وعلى الثاني العلّة الناقصة[٢].

=التحقيق ـ فلا يلزم من مجرّد حضور الطرفين في الذهن الإذعان بثبوت أحدهما للآخر ونفيه عنه، وإن كان التصديق بديهياً، والبداهة في التصديق لا تنافي التأخر عن حضور الطرفين، فربّما احتاج إلى قصد من النفس أو التفات إلى إخطاره بالبال، ثم لا يخفى على أحد أنّ الجمع بين التصوّرين وضم أحدهما بالآخر غير وجود كلّ منهما في النفس، وغير وجودهما جميعاً، فهذا الجمع أمر غير واجب بل ممكن مقدور. (المصدر السابق ص٧٤ ـ ٧٦).

(١) الأسفار ج٢ ص١٢٧ ـ ١٣١ ـ ٢٠٢ ـ ٣٠٠؛ المظاهر الإلهية ص٤٢٠، العرشية ص٢٢٠؛ شرح أصول الكافي ـ كتاب التوحيد ج٣ ص٧٣؛ الأسفار ج١ ص٢٠٨.

(٢) العلّة لها مفهومان: أحدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر، وثانيهما هو ما يتوقّف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده. (الأسفار ج٢ ص١٢٧).

وفي حالات أخرى عدّة يذكر العلّة بعنوان أصل مسلّم يستفاد منها في مجالات مختلفة[1][2].

كما يرى ضمن مباحث العلل الفاعلية بأنّ المعلول هو عين الرّبط بالعلّة وهو شأن من شؤونها كما أنّ كل عالم الوجود هو شأن ومرتبة لوجود الواجب[3].

في الواقع، فإنّ تفسير صدر المتألّهين للعلّية هو أدقّ قياساً على سائر الفلاسفة السابقين له. لكنه أحال بداهتها وسرّ كونها كذلك إلى وضوحها باعتبار كونها فطرية.

٥ ـ العقل: مراتبه ودرجاته وإمكاناته

لصدر المتألّهين مطالب جمّة في هذا الباب مثل سائر الأبواب الأخرى سنشير إليها تباعاً[4].

حول المعاني والاصطلاحات المختلفة يعتقد صدر المتألّهين بأنّ العقل

---

(١) الأسفار ج٢ ص٢٠٢، المظاهر الإلهية ص٤٢؛ العرشية ص٢٢٠؛ شرح أصول الكافي ج٣ ص٧٢.

(٢) اعلم أنّ الحادث بعد ما لم يكن لابدّ له من مرجّح لاستحالة حدوث الشيء لا عن سبب... (المظاهر الإلهية ص٤٢) فالمعلول لمّا كان في ذاته ممكن الوجود والعدم. فلا بدّ في رجحان أحد طرفيه على الآخر من الإحتياج إلى المرجّح... (الأسفار ج٢ ص١٣١).

(٣) اعلم أيّها السالك بأقدام النظر والساعي إلى طاعة الله سبحانه و... أنّه كما أنّ الموجد لشيء بالحقيقة ما يكون بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فياضاً بأن يكون ما بحسب تجوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسب تجوهر فاعليتها، فيكون فاعلاً بحتاً لا أنّه شيء آخر يوصف ذلك الشيء بأنّه فاعل فكذلك المعلول له هو ما يكون بذاته أثراً ومفاضاً لا شيء آخر غير المسمّى معلولاً يكون هو بالذات أثراً حتّى يكون هناك أمران ولو بحسب تحليل العقل... فإذاً المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعاً... (المصدر السابق ص٢٩٩ ـ ٣٠٠).

(٤) مفاتيح الغيب ص١٣٥ ـ ١٣٦ ـ ٥١٧ ـ ٥٢٢؛ الشواهد الربوبية ص٢٠٢ ـ ٣٤٧؛ الأسفار ج٣ ص٤١٨ ـ ٤٢٨ ـ ٤٦١ ـ ٤٨٧؛ الأسفار ج١ ص٣٨٨؛ تفسير ج٧ ص٣٢٨؛ ج٢ ص٣٣٨؛ ج٥ ص٢٢٤ ـ ٣٧٩؛ المبدأ والمعاد ص٤٨٣ ـ ٤٨٤؛ رسالة كسر الأصنام ص١١ ـ ١٢ ـ ١٣؛ العرشية ص٢٣٥.

يطلق على أمور مختلفة كالتالي: ١ ـ العلم بالمنافع والمضار؛ ٢ ـ مورد بحث المتكلّمين؛ ٣ ـ مورد نظر الفلاسفة (العقل النظري)؛ ٤ ـ ما هو مطروح في الأخلاق (العقل العملي) و...[١]

وضمن بحث «الكلّي» الذي مرّ بنا قال هناك بأنّ أحد معاني العقل هو القوّة التي تقوم بالتجريد والإنتزاع[٢].

كما يعتبر بأنّ للنفس مراتب كما يلي: ١ ـ العقل الهيولاني؛ ٢ ـ العقل بالملكة؛ ٣ ـ العقل بالفعل؛ ٤ ـ المرتبة النهائية التي تحصل للنفس فيها جميع المعقولات[٣].

هذا، وبيّن هذه المطالب ضمن موارد متعدّدة[٤].

كما طرح إشكالاً حول العقل الهيولاني ثم أجاب عنه جواباً قيّماً يحتاج إلى أن يؤخذ بعين الاعتبار. أمّا الإشكال فهو كالتالي: «إذا كان

---

(١) العقل ويقال على أنحاء كثيرة أحدها الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان أنّه عاقل، وهو العلم بمنافع الأمور ومضارّها... الثاني العقل الذي يردّده المتكلّمون، فيقول المعتزلة منهم به كقولهم: هذا ما يوجبه العقل وينفيه العقل، والثالث ما ذكره الفلاسفة في كتاب البرهان، والرابع ما يذكر في كتب الأخلاق المسمّى بالعقل العملي، والخامس العقل الذي يذكر في أحوال النفس الناطقة ودرجاتها والسادس العقل الذي يذكر في العلم الإلهي وما بعد الطبيعة. (مفاتيح الغيب ص١٣٥ ـ ١٣٧ وأيضاً الأسفار ج٣ ص٤١٨ ـ ٤٢٠).

(٢) الشواهد الربوبية ص٢٠٨.

(٣) وإذا ثبت لها جوهر غير جرمي وهي قابلة لإدراك العقليات بالقوة أوّلاً ثم بالفعل أخيراً، فلها مراتب أوّلها الاستعداد المحض سمّيت به العقل الهيولاني.
ثم استعداد آخر قريب عند حصول أوائل العلوم المهيئة لإدراك الثواني، إمّا بالفكر أو الحدس سمّيت به العقل بالملكة.
ثم يحصل لها بعد ذلك قوّة وكمال، أمّا القوّة فهي أن يكون حالة عقيب الأنظار وتكرار المشاهدات بها تحضر المعقولات متى شاءت من غير طلب وتعمّل، وهذا هو أقرب الاستعدادات، وسمّيت به العقل بالفعل (يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار).
أمّا الكمال فهو أن تكون المعقولات لها حاصلة بالفعل مشاهدة...
فإذا علمت هذا فاعلم أنّ مخرج النفس من القوّة إلى الفعل... ملك كريم روحاني... (تفسير ج٧ ص٣٢٨ ـ ٣٢٩).

(٤) مفاتيح الغيب ص٥١٧؛ الشواهد الربوبية ص٢٠٢، تفسير ج٢ ص٣٣٨ ـ ٣٣٩.

العقل الهيولاني قوّة محضة فكيف يكون له علم فطري بذاته وبقواه؟» أمّا جوابه فهو كالتالي: «علم الإنسان بذاته هو عين ذاته. وبما أنّ ذات الإنسان ذات مراتب من ناحيتي القوة والفعل، فعلم الإنسان كذلك ذو مراتب من القوة والفعل»[1].

في الواقع، إنّ المقصود بكونه «فطرياً» هنا هو أنّ له قوّة إدراك تصبح فيما بعد بالفعل بواسطة الإحساس والتخيّل. أمّا معنى الفطرة الآخر أي مجموع القضايا التي تكون معنا منذ مجيئنا إلى الوجود فلا يقبل بها صدر الدين الشيرازي باعتبار أنّه يقول بأنّ مبدأ نشأة التصوّرات بما في ذلك البديهيات هو الحس[2].

أي أنّ النفس بارتكازها على الحس وبالاستعانة بالعقل، تتمكّن من نيل العلم بالمفاهيم الكلّية ثم بالقضايا البديهية. لكن تحقق اليقين بالبديهيات الأوّلية فلا تحتاج إلى أكثر من تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما. كما أنّ النفس لا تحتاج إلى البرهان أو الاستدلال للوصول إلى هذه البديهيات.

وعليه، لا يعتقد صدر المتألّهين بوجود أي علم فطري للبشر. ولهذا السبب قال ردّاً على أفلاطون الذي يرى بأنّ العلم نحو من التذكّر بأنّ تعقّل

(١) ولعلّك تقول: هي عالمة بذاتها وبقولها علماً فطرياً غير مكتسب فكيف يكون في أصل الفطرة قوّة محضة؟
فاسمع أنّ فطرة الإنسان غير فطرة الحيوان بوجه فآخر فطرة الحيوان أوّل فطرة الإنسان لإختلاف الفطر والنشآت وكلامنا في بدء نشوء الإنسان بما هو إنسان أي جوهر ناطق فله قوّة وجود يخصّه وكماليّة بحسبه ولعلمه أيضاً قوّة وكمالية فعلمه بذاته وبالأشياء عين وجود ذاته ووجود الأشياء لذاته، لأنّ وجوده وجود عقلي والحاصل للأمر العقلي لا يكون إلاّ أمراً عقلياً فمتى كان وجوده بالقوّة كان معقولاً أيضاً بالقوّة... (الشواهد الربوبية ص٢٠٢ - ٢٠٣) وأيضاً مفاتيح الغيب ص ٥١٧.

(٢) فأوّل ما يحدث فيه من رسوم المحسوسات التي هي معقولات بالقوة وكانت محفوظة في خزانة المتخيّلة هي أوائل المعقولات التي اشترك فيها جميع الناس من الأوّليات والتجربيات والمتواترات والمقبولات وغيرها مثل: الكلّ أعظم من الجزء... (المصدر السابق ص٢٠٥ وأيضاً مفاتيح الغيب ص٥٢١).

النفس بالنسبة إلى المعقولات لا هو ذاتي ولا هو من لوازم ذات النّفس. بل يعتقد بأنّ هذا الأمر يحدث فيما بعد. وعليه، فهو يقول في هذا المجال بأنّ الحس يكون أحد جنود العقل[1].

كما تجدر الإشارة إلى بحث آخر مهمّ طرحه صدر المتألّهين حول قدرة العقل على إدراك الحقائق. هذا البحث يمثّل نقطة فارقة وفاصلة بين آراء الفلاسفة المسلمين وبين رأي الفلسفة الموجودة بالغرب.

ضمن وصفه لقدرة العقل، يقول صدر الدين الشيرازي: إنّ نفس الإنسان مستعدّة لأن تتجلّى فيها كل الحقائق. وإن احتجبت عنها الحقائق فإنّ مردّ ذلك إلى وجود موانع تحول دون ذلك. وعند زوال هذه الموانع يصبح تحصيل هذه الحقائق أمراً ممكناً[2][3].

وفي نهاية المطاف، يعتقد بأهمّية المنطق في الوصول إلى الحق سواء أكان ذلك في ساحة المعرِّف والحجّة أم في الصناعات الخمس. وهذا

---

(١) الأسفار ج٣ ص٤٨٧؛ تفسير ص٢٢٤.

(٢) وحقيقة القول، أنّ نفس الإنسان مستعدّة لأن تتجلّى فيها حقيقة الحق في الأشياء كلّها، واجبها وممكنها. وإنّما حجبت عنها بالأسباب التي ذكرت في مثال المرة، فهي كالحجاب المتدلّي الحائل بين النّفس واللوح المحفوظ الذي هو عقل منقوش بجميع ما قضى الله إلى يوم القيامة. فتجلّي حقائق العلوم من مرآة العقل إلى مرآة النفس... (المبدأ والمعاد ص٤٨٤).

(٣) إنّ مثل النفس الإنسانية في إدراك صور المطالب الحقّة وحقائق الأشياء كمثل المرآة بالإضافة إلى صور المعلومات به وكما أنّ المرآة لا تنكشف فيها الصورة بخمسة أمور:
أحدها: لنقصان صورته كجوهر الحديد قبل أن يذوب ويصقل.
والثاني: لخبثه وصداه وكدورته وإن كان تامّ الكل؟
والثالث: لكونه معدولاً به عن جهة الصورة إلى غيرها. كما إذا كانت الصورة وراءالمرآة.
والرابع: لحجاب مرسل بين المرآة والصورة.
والخامس: للجهل بالجهة التي فيها الصورة المطلوبة، حتّى يتعذّر بسببه أن يحاذي شطر الصورة وجهتها.
فكذلك جوهر الإنسانية مستعدّة لأن يتجلّى فيها حقيقة الحق في الأمور كلّها. وإنّما خلت النفوس عن العلوم التي جهلتها لأجل أسباب خمسة... (كسر أصنام الجاهلية ص١٠ ـ ١٣).

المطلب يبرز أنّه يأخذ كل العلوم بعين الاعتبار، أي العلوم الحضورية والحصولية.

هذا، ويبيّن أنواع إدراك الحقيقة كالتالي: حصول العلوم تارة يتحقّق بوساطة الإكتساب والتعلّم وتارة بدون كسب، بل حيناً تحصل إثر الشوق والطلب وحيناً آخر تتحقق بدون ذلك (العلوم الإشراقية)(١).

إذاً، حسب رأي صدر المتألّهين، يمكن الوصول إلى المعرفة الحقيقية لكن لا يتحقّق ذلك إلاّ إثر التعرّف على الموانع ثم إزالتها حتى تكون الطريق معبّدة للوصول إلى الحقيقة.

٦ ـ أنواع المعقولات

يقسّم صدر المتألّهين المفاهيم الكلّية إلى مفاهيم ماهوية ومفاهيم فلسفية. يجدر التأكيد على أنّ هذا التقسيم ـ مع ذكر خصائص كل قسم من أقسام المفاهيم الكلّية ـ هو أحد أهمّ ميزات الفلاسفة المسلمين ونقاط القوّة الكبيرة التي حالت دون وقوعهم في أنواع من الخلط الفلسفي والمعرفي.

يقول صدر الدين الشيرازي في تعريف «المعقول الثاني»: أحياناً يطلق على المفاهيم العقلية المنتزعة من الواقع معقولاً ثانياً مثل مفهومي الإمكان والوجوب. وأحياناً أخرى تطلق على المفاهيم التي يكون محكيها في الذهن مثل المفاهيم المنطقية(٢).

---

(١) فعلم أنّ حصول العلوم في باطن الإنسان بوجوه مختلفة: فتارة يكتسب بطريق الإكتساب والتعلّم. وتارة يهجم عليه كأنّه ألقي إليه من حيث لا يدري سواء أكان عُقيب طلب وشوق أم لا. (الشواهد الربوبية ص٣٤٨).

(٢) إنّ كثيراً ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومبادئها الانتزاعية الذهنية، ومن هذا القبيل الطبائع المصدرية ولوازم الماهيات والنسب والإضافات. وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفهومات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية، وهي من المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني، على أن يكون المعقودة=

ثم فيما بعد يذكر بأنّ المعقولات الثانية المنطقية تستند إلى المفاهيم الماهوية، وتصف وجود المفاهيم الماهوية بالذهن[1]. بعد ذلك، يطرح وجود المعقولات الفلسفية ويحلّلها. وهذه المسألة تعتبر المشكل الرئيس ونقطة الضعف عند كانط؛ إذ لم يتسنّ له من خلال نهجه التجريبي، نسبة هذه المفاهيم إلى الخارج. بل إنّه تصوّر بأنّ جميع هذه المفاهيم ذهنية ممّا دفعه لبناء فلسفة انتهت إلى إنكار المطابقة. بالرغم من أنّ فلسفته هذه قد تُركت جانباً إلاّ أنّ النتيجة المترتّبة عليها هي ظهور تشكيكات في الفلسفة الغربية والتي استمرّت واستقرّت في هذا الفكر إلى يومنا هذا.

يتساءل صدر المتألّهين: هل توجد المعقولات الفلسفية في الخارج أم في النفس؟ وهل هي من سنخ المفاهيم الماهوية أم من قبيل المفاهيم المنطقية[2]؟

=بها من القضايا ذهنيات، وهذه هي موضوعات حكمة الميزان بخلاف الأولى، فالوجود بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقته وذاته وكذا الشيئية والإمكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقّة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الأوّل المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة، لا بالمعنى الأخير المستعمل في الميزان. (الأسفار ج١ ص٣٣٢ ـ ٣٣٣).

(١) إذ قد تحقّق لك أنّ المعقولات الثانية هي ما يكون مطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الأولى في الذهن على أن يعتبر قيداً لا شرطاً في المحكوم عليه وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة إلى المعقولات الأولى، والوجود وكذا الشيئية ونظائرهما ليس من هذا القبيل. (الأسفار ج١ ص٣٣٣).

(٢) وليعلم أنّ النظر في إثبات نحو وجود تلك الثواني وأنّ وجودها هل في النفس أو في الأعيان... إنّ الصفات ما لها وجود في الذهن والعين جميعاً سواء أكان وجوده انضمامياً كالبياض وهو ما يكون لها صورة في الأعيان... ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني... إنّما وجودها العيني هو أنّها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعية للإنسان والجزئية للأشخاص.... والمعقولات الثانية بالوجه الأعمّ لا يلزمها أن لا يقع إلاّ في العقود الذهنية، إذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس الحقيقة بما هي هي لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين كلوازم الماهيات ـ وإن كان ظرف العروض هو الذهن ـ فيصدق العقود حقيقية كقولنا الماهية ممكنة والأربعة زوج. والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى، لكن المعقودات بها لا تكون إلاّ قضايا ذهنية كما علمت، بخلاف ما هي بالمعنى الأعمّ الدائر بين الفلاسفة، فإنّ المنعقد بها من القضايا صنفان: حقيقية وذهنية صرفة. (الأسفار ج١ ص٣٣٣ ـ ٣٣٥).

وبالنهاية، يقبل صدر المتألّهين وجود المعقولات الفلسفية في الخارج وفي الواقع على أنّها نحو من أنحاء الموجودات الواقعية والعينية(١).

هذا ويعتقد بأنّ كل درجة من درجات الوجود لها نحو خاص من وجودها؛ بحيث يكون لواجب الوجود وجودٌ هو في غاية الشدّة والإستقلال الوجودي. والموجودات الأخرى لها درجات مختلفة للوجود تتعلّق بها. كما يعتقد بأنّه كلّما كانت درجة الوجود أضعف ازدادت جهات النقص والإمكان بحيث تنتزع مفاهيم توضّح وتبيّن النقص والضعف الوجودي. كل هذه الصفات والخصائص صفات واقعية تُظهر نحواً من أنحاء الوجود الحقيقي للموجودات لا أنّها صفات يصنعها الذهن بشكل محض ولا يكون لها أيّ حظ من الواقع(٢).

إنّ ما يؤدّي غالباً إلى إنكار واقعية المعقولات الثانية الفلسفية هو تصوّر البعض بأنّ القول بواقعية شيء يساوي كونه محسوساً بالحواس الخمس الظاهرية في حين أنّ هذا المدّعى مخدوش وضعيف جدّاً باعتبار أنّه من جهة يتجاهل دور الحواس الباطنية والعلوم الحضورية ومن جهة أخرى يتجاهل أيضاً العقل. سيتمّ التوضيح التفصيلي لهذا المطلب ضمن الحديث عن الفلاسفة اللاحقين.

---

(١) ولعلّك على هدى من فضل ربّك في تعرّف حال مراتب الأكوان في الكمال والنقص وتحصّلات الأشياء في القوّة والضعف والمتانة والقصور، فعليك أن تدفع بهذا عاراً عظيماً يتوهّم القاصرون عن غايات الأنظار وروده على أولياء الحكمة وأئمّة العلم وتميط به الأذى عن طريق السلاّك الناهجين طريق الحق، وهو أنّهم عرّفوا الحكمة بأنّها علم بأحوال الموجودات الخارجية على ما هي عليه في الواقع، وعدّوا من جملة الحكمة معرفة أحوال المعقولات الثانية وأحوال المقولات السبعة النسبية، بأنّ تذكّر ما أصّلناه من أنّ الوجود لكلّ شيء من الأشياء له مرتبة خاصّة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول... (الأسفار ج١ ص٣٣٨ ـ ٣٣٩).

(٢) فإذا ثبت للحركة وجود في الفلسفة الأولى أثبت لها هذا النحو من الوجود اللائق بها بحسب الأعيان لا بحسب الأوهام، كيف وإثبات نحو آخر من الوجود وهو القارّ لها هو الجهل المضاد للحكمة. (الأسفار ج١ ص٣٣٩).

٧ ـ الوجود الذهني ومطابقة الذهن للخارج

يعدّ الوجود الذهني أحد أهمّ مباحث الفلسفة الإسلامية. كما أنّ صدر المتألّهين قد طرح جملة من المسائل في هذا الباب لها أهمّية خاصّة.

في البداية، تجدر الإشارة إلى أصل البحث والأرضيّة التي مهّدت لظهوره وكيفية تناول صدر المتألّهين له.

يمكن بحث «الوجود الذهني» من جهات ثلاث:

أ. كون العلم ليس نحواً من الإضافة بل هو انطباع صورة شيء خارجي في الذهن.

ب. عدم وجود الوساطة بين الوجود والعدم؛ وإذا ترتّب حكم إيجابي على المعدومات فإنّ ذلك يعود إلى الوجود الذهني لا إلى وجود الوساطة بين الوجود والعدم أو بين الموجود والمعدوم.

ج. حين يحصل لنا العلم بالموجودات الخارجية فإنّ ماهياتها تتحقّق بصورة وجود ذهني ممّا يدلّل على أنّ علمنا مطابق للخارج.

هذا، وكان ابن سينا قد بحث الوجود الذهني بشكل مفصّل متناولاً مختلف جوانبه. كما طرح تحقق الماهيات في الذهن عند حديثه عن المحسوسات والمعقولات وسائر الإدراكات. مضافاً إلى حديثه عن الوجود الذهني أيضاً عند تناوله بالبحث مسألة الثابت والحالّ الذي يعتقد به بعض المتكلّمين ووضّح هناك بأنّ الإخبار عن الأشياء المعدومة بلحاظ وجودها الذهني؛ يعني حمل محمول القضية على الوجود الذهني والصور الحاصلة في الذهن. وكما تمّت الإشارة إليه، فإن ابن سينا قد بحث هذه المسائل بشكل مفصّل ومتفرّق لا تحت عنوان محدّد من قبيل «الوجود الذهني».

يبدو أنّ الفخر الرازي هو أوّل من خصّ هذه المباحث بعنوان خاص هو «الوجود الذهني» إثر بحث «زيادة الوجود على الماهية». وإن كان هو نفسه قد بحث هذا الأمر من زاوية أخرى.

بعد الفخر الرازي، تابع الشيخ وغيره هذه المباحث. وإن كان جميعهم لم يجمّعوا كل هذه المباحث في محلّ واحد. إلى أن جاء دور صدر المتألّهين الذي وحّد كل هذه الجوانب تحت عنوان واحد مبيّناً هذه الجهات الثلاث معاً ومجيباً وراداً على الشبهات المطروحة في هذا المجال. هذا، دون أن ننسى الإشارة إلى أنّ صدر الدين الدشدكي كان قد سبق صدر المتألّهين في الإشارة إلى بعض جوانب هذا البحث.

وعليه، فإنّ النقطة المهمّة في هذا التحليل هي مسألة التفكيك بين هذه الجهات المشار إليها أعلاه. باعتبار أنّ هذا التفكيك يوضّح لنا أنّ أيّاً من هذه الجهات يمكن لأدلّة الوجود الذهني أن تثبتها، وهل بالإمكان إثبات جميع هذه الجهات بأدلّة الوجود الذهني أم لا؟

وثَمَّ نقطة مهمّة أخرى تتناول دليل الفصل بين بحث الوجود الذهني وبين العلم؛ يعني لماذا عمد الفلاسفة للفصل بين هذين الموضوعين مع أنّه يبدو أنّ الوجود الذهني هو نفسه العلم الحصولي، كما أنّ العلم الحصولي ما هو إلاّ هذه الصور الموجودة في الذهن؟

في النهاية، تمّ تبديل بحث الوجود الذهني بالبحث من حيث حكاية العلم؛ يعني حين صار بحث الوجود الذهني بحثاً مستقلاً عن سائر المباحث، كان مقصودهم منه هو حيثية الحكاية عن العلم. ومن هذه الجهة عبّر عنه صدر المتألّهين بالوجود الظلّي باعتبار أنّه ظلّ للعلم وإن كان الوجود الذهني قبل هذه المرحلة التاريخية ظلاً للعلم إلاّ أنّ مباحثه كانت غير مباحث العلم مع أنّ واقعيتهما واحدة ذات جهات بحث متعدّدة.

في حين أنّه بعد هذه التوضيحات والتفكيك بين مختلف الجهات هذه، يمكن الآن أن نشرع في عرض مختلف المطالب التي ذكرها صدر المتألّهين.

طرح صدر المتألّهين مسائل الوجود الذهني في عدّة كتب له لكنّ مباحثه التفصيلية في هذا المجال ضمّها كتابه الأسفار في جزئه الأوّل

وبنسبة أقلّ في رسالته «المسائل القدسية» وأيضاً الجزء الثالث للأسفار وبشكل مختصر في كتاب «مفاتيح الغيب»[1].

يشرع صدر المتألّهين في بحثه هذا ويقول: يعتقد الحكماء بأنّ الأشياء الخارجية لها، مضافاً إلى وجودها الخارجي، وجودٌ ذهنيّ (توجد الماهيات الخارجية في الذهن بالوجود الذهني أيضاً) وهذا المطلب ينبني على مقدّمتين: ١ ـ للأشياء وجود وماهية؛ ٢ ـ يمكن للعقل إيجاد صور الأشياء عنده[2][3].

ثم يبدأ ببيان الأدلّة على الوجود الذهني التي هي كالتالي: تصوّر

---

(١) الأسفار ج١ ص٧٦ ـ ٢٦٣ ـ ٣٢٧ ج٣ ص٢٨٠ ـ ٣٠٩، المسائل القدسية ص٣٣ ـ ٧٢، مفاتيح الغيب ص١٠١ ـ ١٠٢، رسالة في التصوّر والتصديق المطبوع مع جوهر النضيد ص٣٠٨ شرح الهداية الأثيرية ص٢٢٢.

(٢) إنّ للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكلّ واحد من الناس وجوداً أو ظهوراً آخر عبّر عنه بالوجود الذهني مَظهره بل مُظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسّية (الأسفار جج١ ص٢٦٣).

(٣) إنّا قبل أن نخوض في إقامة الحجج على هذا المقصود والكلام عليها وفيها، نمهّد لك مقدّمتين:
الأولى: هي أنّ الممكنات كما علمت ماهية ووجود... والوجود قد مرّت الإشارة إلى أنّه ممّا يتفاوت شدّة وضعفاً، وكمالاً ونقصاً، وكلّما كان الوجود أقوى وأكمل كانت الآثار المترتّبة عليه أكثر إذاً الوجود بذاته مبدأ للأثر، فقد يكون لماهية واحدة ومفهوم واحد أنحاء من الوجود والظهور، وأطوار من الكون والحصول...
والثانية: هي أنّ الله تعالى قد خلق النّفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء المجرّدة والمادية لأنّها من سنخ الملكوت... وكلّ صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له. بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها... كل صورة حاصلة لموجود مجرّد عن المادّة بأيّ نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرّد بها...
فللنّفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية... وسائر الحقائق يشاهدها بنفس حصولاتها لا بحصولات أخرى وإلاّ يتسلسل... بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصوّر العقلية والخيالية أظلال وأشباح للموجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى، وإن كانت الماهية محفوظة في الوجودين، فلا يترتّب عليه الآثار المترتّبة عليه بحسب وجودها في الخارج... وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتّب عليه الآثار، وهو الصّادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور، يسمّى بالوجود الذهني والظلّي... (الأسفار ج١ ص٢٦٣ ـ ٢٦٦).

المعدوم الخارجي؛ الحكم الثبوتي على المعدومات الخارجية؛ ووجود المفاهيم الكلّية التي تدلّ كلّها على الوجود الذهني[1].

سعى صدر المتألّهين لإثبات الوجود الذهني في البرهان الأوّل بوساطة تصوّر المعدوم والممتنع وتمايزها من بعضها وفي البرهان الثاني عن طريق إصدار الحكم الإيجابي على المعدومات وفي البرهان الثالث بمساعدة المفاهيم الكلّية.

هناك دليل آخر يعتبره من الأمور الإشراقية التي أفيضت على نفسه عن طريق الغاية. (أي أنّ الوجود الذهني هو علّة الفعل ـ العلّة الغائية ـ ووجودها الخارجي هو معلول الفعل ونتيجته)[2].

لكنّ هذه الأدلّة قد تناولت ـ في أفضل الأحوال ـ جهتين من الجهات الثلاث لهذا البحث؛ إي أنّها أثبتت الصور في الذهن من جهة ونفت إضافة العلم ووجود الوساطة بين الوجود والعدم من جهة أخرى. أمّا مسألة مطابقة الذهن للخارج والتي هي مسألة أصلية في المباحث المعرفية فلا يتمّ

---

(١) فصل في تقرير الحجج في إثباته وهي من طرق:
الطريقة الأولى: أنّا قد نتصوّر المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين والجوهر الفرد، بحيث يتميّز عند الذهن من باقي العدومات وتميّز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود وإذ ليس في الخارج فرضاً وبياناً فهو في الذهن.
الطريقة الثانية: أنّا نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج أصلاً بأحكام ثبوتية صادقة وكذا نحكم على ما له وجود ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكماً شاملاً لجميع أفراده المحقّقة والمقدورة مثل قولنا كل عنقاء طائر وكل مثلّث فإنّ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين. وصدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدّق به الغريزة الإنسانية وإذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع، علمنا أنّ له وجوداً آخر هو الوجود الذهني.
ثم يورد صدر المتألّهين جملة من الإشكالات على هذا الدليل:
الطريقة الثالثة: أنّا لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيّناتها الشخصية أو الفصلية المشتركة في نوع أو جنس معنى واحداً ينطبق على كلّ من الأشخاص... وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحداً... فوجوده من هذه الجهة إنّما هو في العقل. (الأسفار ج١ ص٢٦٨ ـ ٢٧٢ وأيضاً المسائل القدسية ص٣٩؛ الأسفار ج٣ ص٢٨٠).
(٢) الأسفار ج١ ص٢٧٥؛ المسائل القدسية ص٣٧ ـ ٣٨.

إحرازها بهذه الأدلّة، بل يتم إثباتها بطريق قهقرائية تفطّن لها الفلاسفة اللاحقون.

ثانياً: إذا كان هدف هذه الأدلّة هو إثبات الصور في الذهن وردّ القول بالإضافة في كل علم، فإنّ ذلك يتم إثباته بالعلم الحضوري أيضاً، فلا حاجة لإقامة الدليل على ذلك. وفي هذه الحالة تكون هذه البراهين مجرّد تنبيهات على أمور بديهية وهي العلوم الحضورية.

ثالثاً: كل هذه الأدلّة على الأمور المعدومة في الخارج سارية في حال أنّه إذا تم البحث في المطابقة للخارج فإنّ الدليل والمدّعى هنا لا يوجد ترابط بينهما.

هذا ويجدر أن نشير إلى أنّ العلاّمة قد رفع هذا الإشكال الذي هو كون المدّعى أعمّ من الدليل وذلك بإضافة هذا المطلب الذي يكون مؤدّاه أنّ للعلوم سنخية واحدة، وحينما يكون العلم في حالة واحدة صورة ذهنية (يعني في الأمور العدمية) ففي الأمور الوجودية يكون العلم كذلك صورة ذهنية. أمّا هل أنّ هذا المقدار يكفي لإثبات مسألة المطابقة أم يحتاج إلى مكمّل؟ فسيأتي بحثها لاحقاً.

ثم يطرح صدر المتألّهين إشكالات الوجود الذهني وأدلّته ثم يبيّن أدلّة الفلاسفة السابقين وأخيراً يذكر أدلّته الخاصة به(1).

الإشكال الأوّل: إذا كانت ماهيات الأشياء في الخارج هي نفسها في الذهن فينبغي أن تؤدّي صورة الجوهر في الذهن دور الجوهر أيضاً في حين أنّ الصور الذهنية هي من سنخ «الكيف النفساني» و«العرض». كما يستلزم ذلك كون كل المقولات «الماهوية» تقع تحت مقولة «الكيف».

يذكر صدر المتألّهين جواب الفلاسفة السابقين لكنّه يحل هذا الإشكال

---

(1) الأسفار ج١ ص٢٧٧ ـ ٣٢٦؛ ج٣ ص٢٨٠؛ المسائل القدسية ص٤٢؛ مفاتيح الغيب ص١٠١.

بالتفريق بين الحملين الأوّلي والشائع الصناعي بحيث يكون الجوهر الذهني جوهراً، ولكن بالحمل الأوّلي لا بالحمل الشائع بينما ما يكون في الخارج جوهراً فهو بالحمل الشائع.

الإشكال الثاني: نحن نتصوّر جبالاً شامخة وصحاري واسعة وأموراً متحرّكة وغيرها في حين أنّ الصور الذهنية ليست كذلك، وإذا كانت الأجسام تحضر في الذهن بالكيفية نفسها فإنّ ذلك يؤدّي إلى انطباع الكبير في الصغير.

ضمن جوابه عن هذا الإشكال، يطرح صدر المتألّهين كون الصور الحسّية والخيالية غير مادّية إلى جانب الوجود العقلي والمثال الأصغر ويقول: لا يصدق إنطباع الكبير في الصغير نظراً إلى أنّ الصور غير مادّية.

ثمّ يطرح إشكالات أخرى ويجيب عنها. لكن أهم ما يمكن أن يشار إليه هو أنّ جميع أجوبته تضمّنت كون «المطابقة» أمراً مسلّماً ومفروض الصحّة. وحتّى المرحوم الملاّ هادي السبزواري قد أشار إلى أنّ القول بالشبح ينتهي إلى القول بالسفسطة وهو الأمر الذي أيّده الشهيد مطهّري.

لكن يبدو أنّ جواب صدر المتألّهين عن هذه الإشكالات والمبني على التفكيك بين الحملين الأوّلي والشائع والإتحاد بين الماهية الذهنية والخارجية يريد به تحقيق مقام «الثبوت» لكن يبقى ضرورة إحراز مقام الإثبات أي تصوير هذه الماهية في الذهن بكلّ خصائصها. إلاّ أنّ حلّ هذا المشكل لا يوجد في أدلّة الوجود الذهني ولا ضمن أجوبة صدر المتألّهين.

ربما لهذا السبب أقام صدر المتألّهين دليلاً على مطابقة الذهن للخارج في كتابه «رسالة في التصوّر والتصديق» لكن مع ذلك فقد عبّر عن هذا المطلب بأنّه لا يخلو من الغموض. في الواقع، بيانه هذا هو عين دليل شيخ الإشراق الذي مرّ ذكره مع إضافة المطلب التالي: حينما يحصل لنا العلم بشيء إمّا يتحقّق لدينا أمر ما أو لا. فإذا حصل لدينا أمر ما فينبغي أن يكون مطابقاً باعتبار أنّ العلم هو أثر حاصل للشيء في النفس. هذا الأثر

الحاصل مغاير للآثار الحاصلة من الأشياء الأخرى. وعليه يكون كل أثر حاصلاً للشيء مطابقاً معه[1].

ما أثبته صدر المتألّهين بهذا البرهان هو تنوّع الإدراكات بتنوّع الوقائع. لكن، مضافاً إلى ذلك، هل في كل حالة من هذه الأحوال فإنّ المطابقة أيضاً يتمّ إحرازها أم لا؟ يبدو أنّ هذا البيان لا يكفي لذلك. بعبارة أخرى، يمكن إثبات أصل وجود الموجودات الخارجية وتنوّعها بهذا البيان المذكور. أمّا المطابقة فتحتاج إلى دليل آخر ليتحقّق إثباتها.

٨ ـ العالم الجسماني

لا يعتقد صدر المتألّهين بأنّ الإحساس يكفي لتحصيل العلم بالعالم الجسماني. بل يعتقد بأنّ الإحساس يستعين بالعقل حتّى يتمكّن من الحصول على هذه النتيجة. يعني أنّه لوكان لدينا إحساس فقط دون أن يكون لنا سبيل للإستفادة من العقل ومن المقدّمات البديهية فلا نتمكّن من الحكم بوجود العالم الجسماني وما وراء ذلك. بتعبير آخر، يكون علمنا بالعالم الجسماني

(١) فإنّا عند علمنا بشيء من الأشياء وبعد ما لم يكن، لا يخلو إمّا أن يحصل لنا شيء أو لم يحصل، وإن لم يحصل فهل زال عنّا شيء أو لا؟
وعلى الثالث استوى حالنا قبل العلم وبعده وهو محال.
وعلى الثاني فالزائل منّا عند العلم بهذا غير الزائل منّا عند العلم بذاك وإلاّ لكان العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ـ ثم للنفس أن تدرك أموراً غير متناهية ولو على البدلية كالأشكال والأعداد وغيرهما فيلزم أن تكون فينا أموراً غير متناهية بحسب قوّة إدراكنا للأمور الغير متناهية (غير المتناهية) ـ وهو ممّا بيّن بطلانه في الحكمة ـ ثم الضرورة الوجدانية حاكمة بأنّ حالة العلم تحصيل شيء لا إزالة شيء. فثبت الشقّ الأوّل وهو أنّ العلم عبارة عن حصول أثر من الشيء في النّفس ولا بدّ أن يكون الأثر الحاصل من كل شيء غير الأثر الحاصل من الشيء الآخر. وهذا هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل.
ومن هاهنا يلزم أن يكون العلم بكلّ شيء هو نفس وجوده العلمي. إذ ما من شيء إلاّ وبإزائه صورة في العقل غير الصورة التي بإزاء شيء آخر. وهي غير ما بإزاء صورة أخرى. فلا بدّ أن تكون صورة كل شيء عين حقيقته وماهيته فليتأمّل في هذا البيان فإنّه لا يخلو من غموض.
(رسالة في التصوّر والتصديق... ص٣٠٨).

علماً عقلياً، لكن الأثر الحاصل لنا من العالم الجسماني حسّي. هذا وأقام صدرالمتألّهين برهاناً على وجود العالم الجسماني. كما أنّه ذكر في مورد آخر أنّه أمر بديهي. من جهة أخرى، انتقد الرأي القائل بالعلم الحضوري للنفس للعالم الجسماني ـ وهو ما يقول به شيخ الإشراق ـ[1].

بعد أن أشار صدر المتألّهين إلى كون الإحساس غير كاف لاستنتاج وجود العالم الجسماني يذكر قرائن وشواهد مبيّناً ذلك كالتالي: يرى المجنون والنائم أموراً غير واقعية ويعتقد بأنّها واقعية. فإذا لم يكن للعقل وللاستدلال العقلي دخل في هذا، فلا يمكن التفكيك بين الموارد المختلفة[2][3].

في الواقع، إنّ صدر المتألّهين قد أخذ بعين الإعتبار الشبهات التي واجهها باركلي وهيوم ودكارت. لكن نظراً إلى قبوله لقدرة العقل ووجود البديهيات الأولية ومطابقتها للواقع فإنّه يرى بأنّ هذه الشبهات قابلة للردّ.

---

(١) الأسفار ج٣ ص٤٩٨؛ ج٥ ص١٦ ـ العرشية ص٢٣٦.

(٢) إنّ الإدراكات الحسّية يلزمها إنفعال آلات الحواس وحصول صور المحسوسات سواء كانت في آلات الحواس ـ كما هو المشهوروعليه الجمهور ـ أو عند النّفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فهو إنّما يكون بسبب استعداد مادّة الحاسّة له... وليس للحواس إلاّ الاحساس فقط وهو حصول صورة المحسوس فيها أو في النّفس بواسطة استعمالها. فالحواسّ أو النّفس الحسّاسة بما هي حسّاسة ليس لها علم بأنّ للمحسوس وجوداً في الخارج إنّما ذلك ممّا يعرف بطريق التجربة فهو شأن العقل أو النّفس المتفكّر وليس شأن الحس ولا الخيال.

(٣) والدليل على صحّة ما ذكرناه أنّ المجنون مثلاً قد تحصل في حسّه المشترك صور يراها فيه ولا يكون لها وجود من خارج ويقول ما هذه المبصرات التي أراها؟ ويقول أنّي أرى فلاناً وكذا وكذا. ويجزم بأنّ ما رآه كما رآه فهي بالحقيقة موجودة في حقه كما وجدت للإنسان سائر الصور الحسّية لكن لمّا لم يكن له عقل يميّزها ويعلم أن لا وجود لها من خارج توهّم أنّ تلك الصور موجودة في الخارج كما هي مرئية له. وكذلك النائم يرى عند منامه بحسّه المشترك بل بخياله أشياء لا حقيقة لها في الخارج من المبصرات والمسموعات وغيرهما فيرى ويسمع ويشمّ ويذوق ويلمس ويجزم بأنّه يشاهدها بالحقيقة. وسبب ذلك وجود صور تلك الأشياء في قوّة خياله وحسّه المشترك وهي في النوم كما هي عند اليقظة. ولتعطل القوة العقلية عن التدبّر والفكر فيما يراه أنّه من أيّ قبيل. وكذلك إذا تأثّرت أيدينا مثلاً بحرارة الإحساس فإمّا أن يعلم أنّ هذه الحرارة لا بدّ أن تكون في جسم حارّ خارجاً كان أو داخلاً فذلك للعقل بقوّته الفكرية. (الأسفار ج٣ ص٤٩٨ ـ ٤٩٩).

كما ذكر صدر المتألّهين أدلّة لإثبات العالم الجسماني فقال: الدليل الأوّل هو أنّ العالم الجسماني «ممكن الوجود» فإذا لم يوجده الله تعالى فإنّه إمّا نشأ من العدم، وإمّا أنّه تعالى غير قادر على إيجاده، وإمّا أنّه بدليل البخل عن إيجاده، وهذه الصفات الثلاث منتفية عن ساحته عزّ وجلّ. وعليه فينبغي أن يكون قد أوجد العالم الجسماني(١).

ثُمَّ دليل آخر يذكره ومفاده أنّ عدم وجود العالم الجسماني يستلزم توقّف الفيض الإلهي وانحصاره في المجرّدات. ثم يذكر دليلاً ثالثاً ناظر كذلك إلى إنحصار الفيض الإلهي(٢)(٣).

آخر تبيين ناظر إلى دليل يرتكز على أصل العلّية اعتمد عليه بالأساس الفلاسفة اللاحقون(٤).

ما يجدر ذكره هنا، أنّ أدلّة صدر المتألّهين باستثناء الدليل الأخير - هي كلّها تتوقّف على إمكان وجود العالم الجسماني، وهو ما لم يعتن بإثباته ضمن أي من الأدلّة المذكورة، بل إنّه أخذه أمراً مسلّم الوجود. هذا وسنحاول تكميل الدليل النهائي في المباحث القادمة.

---

(١) وهذا أعني الصورة الجسمية وإن كان أمراً ظلمانياً إلاّ أنّه من مراتب نور الوجود فلو لم تنته نوبة الوجود إليه لكان عدمه شرّاً وعدم إيجاده بخلاً وإمساكاً من مبدعه وهو غير جائز على المبدئ الفيّاض المقدّس عن النقص والإمكان على مقتضى البرهان. (الأسفار ج٥ ص٣).

(٢) ولأنّ عدم فيضان هذا الجوهر الظلماني يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه من الموجودات لنهوض البراهين الدّالّة على تناهي المترتّبات في الوجود ترتّباً ذاتياً علّياً ومعلولياً. فينسدّ بذلك باب الرحمة والإجادة عن إفادة الكائنات الزمانية المتعاقبة سيما النفوس الإنسانية الواقعة في سلسلة المعدّات والعائدات. (المصدر السابق).

(٣) وأيضاً لو لم ينته سلسلة الإيجاد إلى الجوهر الجسماني لزم أن ينحصر الممكنات في العقول فإنّ ما سوى العقول كالنفوس والطبائع والصور والأعراض كالكم والكيف والأين والمتى وغيرها لا يمكن وجودها إلاّ مع الجسم أو بالجسم. فهذه الوجوه وغيرها من القوانين الحكمية تدلّ دلالة عقلية على تحقّق الممتدّات الجوهرية في الوجود. (المصدر السابق).

(٤) مع قطع النظر عمّا يوجبه الحس من وجود جوهر ممتدّ فيما بين السطوح والنهايات. (المصدر السابق).

من جهة أخرى، يعتقد صدر المتألّهين بوجود العالم الجسماني أمراً ضرورياً وبديهياً[1].

وإذ أنّنا نسعى إلى إيجاد انسجام بين أقوال صدر المتألّهين وآرائه، فإنّه يتعيّن علينا إمّا أن نفسّر هذا اليقين على أنّه يتعلّق بعلمنا بوجود العالم الجسماني (أي أن نقول بأنّ هذه القضية هي من القضايا التي يكون قياسها معها) وإمّا أن نفسّر رأيه هذا على أنّه يقصد باليقين، اليقين النفساني لا اليقين المنطقي؛ يعني أنّه لا يوجد شخص يكون له في مقام الاعتقاد أي تردّد حول وجود العالم الجسماني، لكن في مقام الاستدلال والإحتمال المنطقي، فإنّ هذا الاعتقاد يحتاج إلى البرهنة عليه.

ما ينبغي التركيز عليه في هذا المجال، هو أنّه إذا كان لوجود العالم الجسماني دليل لازم فيلزم كذلك إقامة الدليل على مطابقة العلم بل هي أحوج منه إلى الدليل.

الخلاصة

لقد خطا صدر المتألّهين خطوات كبيرة إلى الأمام، في مجال تبيين مسائل نظرية المعرفة، كما فصّل ووضّح بعض المطالب المجملة للفلاسفة السابقين له. كما أفلح في التمييز بين مختلف جهات هذه المباحث (في بحث الوجود الذهني والعالم الجسماني والبديهيات الأوّلية والمعقولات الثانية) وأمعن النظر ودقّق في تحليل الشبهات الموجودة وأجاب عنها كذلك. بالإضافة إلى فتح المجال لأعمال أكبر وأثرى حين أرجع كل العلوم البشرية إلى علم النفس بذاتها وأكّد أكثر على العلوم الحضورية.

---

(١) أمّا الاعتقاد بوجوده على الوجه الذي يستلزم الجوهرية مع ما يصحّح الطول والعرض والعمق مطلقاً، فهذا أمر ضروري لا نزاع فيه لأحد من العقلاء. (الأسفار ج٥ ص١٦).

الملاّ هادي السبزواري

الملاّ هادي السبزواري هو أحد المدافعين بقوّة عن مدرسة صدر المتألّهين، ولهذا سلك الطريق نفسها التي سلكها صدر الدين الشيرازي في المجال المعرفي. كما أضاف جملة من المطالب التكميلية والتوضيحية إلى جانب آراء صدر المتألّهين وسائر الفلاسفة. لذا، سنذكر هذه المطالب المعرفية للسبزواري ضمن العناوين التالية:

١ ـ مفهوم العلم وأقسامه وخصائصه.

٢ ـ المعقولات الثانية الفلسفية.

٣ ـ معاني العقل وأنواعه وقدراته للوصول إلى الواقع.

٤ ـ المطابقة:

ألف. المطابقة في البديهيات.

ب. المطابقة في النظريات

١ ـ مفهوم العلم وأقسامه وخصائصه

يرى الملاّ هادي السبزواري ـ مثلما هو الشأن لصدر الدين الشيرازي ـ بأنّ مفهوم العلم أمر بديهي لا يحتاج إلى تعريف. ويعتقد بأنّ العلم المطلق بديهي باعتبار أنّ علم الإنسان بحصول العلم هو أمر بديهي ووجداني. مضافاً إلى العلم المطلق هو جزء من هذا الأمر المركّب ـ يعني يكون العلم جزءاً من تحقّق العلم للعالم بنفسه، كما أنّ جزء المركّب البديهي يكون

بديهياً ـ إذاً، يكون العلم المطلق بديهياً. ومن هنا، يكون مفهوم العلم أمراً بديهياً[1].

إلاّ أنّه يردّ أحد تفاسير صدر المتألّهين لبداهة مفهوم العلم. يقول صدر الدين الشيرازي: كيف يكون ممكناً أن يتمّ تعريف العلم بوساطة غير العلم في حين أنّ كل شيء يتم إظهاره وكشفه بوساطة العلم[2].

جواباً عن هذا الكلام، يقول المرحوم السبزواري: مراد صدر المتألّهين هو استلزام ذلك للدور؛ يعني توقّف ظهور غير العلم على العلم وظهور العلم على غير العلم دور. لكن هذا الكلام غير تامّ؛ لأنّ الذي يستلزم ظهور غير العلم هو حقيقة العلم ووجوده لا مفهومه. بينما الذي يتوقّف على غير العلم هو مفهوم العلم لا وجوده. وعليه، لا يلزم من ذلك الدور[3].

تبعاً للفلاسفة السابقين له، يقسّم السبزواري العلم إلى حصولي وحضوري. كما يعرّف الأوّل بأنّه حصول صورة شيء. والثاني على أنّه حضور الشيء نفسه والواقع...[4] ثم يذكر بأنّ علم الأمر المجرّد بذاته وبمعلوله هو مصداق العلم الحضوري. ثم يقسّم العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق. ويعرّف التصوّر على أنّه عبارة عن الصورة البسيطة بدون حكم والتصديق على أنّه حكم وإذهان النّفس المتعلّق بمفاد القضية. هذا، ولا يقبل تعريف الفخر الرّازي للتصديق على أنّه مجموع الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والحكم[5].

---

(١) إنّ علم الإنسان بعالِميته بديهي ووجداني والعلم المطلق جزء هذا المقيّد. (حاشية على. الأسفار ج٣ ص٢٧٩).

(٢) لأنّ كل شيء يظهر عند العقل بالعلم فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم؟ (الأسفار ج٣، ص٢٧٨).

(٣) والحاصل أنّه يلزم الدّور، ودفعه بأنّ ظهور غير العلم إنّما هو بوجود العلم لا بمفهومه فلا بأس بأن يتوقّف ظهور مفهومه عند العقل على مفهوم غيره. (المصدر السابق).

(٤) شرح المنظومة (غرر الفوائد) قسم المنطق ص٨ قسم الفلسفة ص١٤٢.

(٥) أمّا التصوّر فيكون ساذجاً أي لا يكون معه حكم أو هو تصديق وهو الحكم فقط؛ أي=

ما يجدر ذكره من مطالب السبزواري المعرفية هو بحث مطابقة العلم للخارج. وفي هذا المجال، لا يبدو هناك فرق بين الاصطلاحين المذكورين؛ يعني كيف تكون المطابقة مع الواقع للعلم الحصولي الأعمّ من التصوّر والتصديق باعتبار أنّ المطابقة تشملهما معاً.

تبعاً لأسلافه من الفلاسفة، يقسّم التصوّر والتصديق إلى البديهي والنظري ويعتقد بأنّ الإنسان يكتسب علومه النظرية من العلوم الضرورية والبديهية[1].

العلم البديهي هو علم لا يحتاج إلى فكر. والعلم النظري هو ما يحتاج إلى الفكر. مع أنّ البديهي لا يحتاج إلى الفكر والاستدلال، إلاّ أنّه يمكن أن يحتاج إلى التنبيه أو الإحساس أو التجربة. كما يمكن أن يقع الشك في أمر بديهي بسبب الغفلة أو لوجود الشبهة، إلاّ أنّ قليلاً من الانتباه والتدقيق يؤدّي إلى ارتفاع الشك. كما أنّ البديهيات الثانوية، مع أنّها تحتاج إلى الإحساس أو التجربة وأمثالهما، إلاّ أنّه لا يحتاج إلى الفكر والإكتساب وحتى لو أقيم عليها أقيسة فإنّما هي أقيسة ارتكازية ومعلومة وواضحة للجميع[2].

إلاّ أنّه ينبغي القول بأنّه إنّما البديهيات الأوّلية والوجدانيات (القضايا التي هي علوم حضورية مثل: أنا مسرور. أنا أشكّ) هي التي تكون بديهية واقعية، بينما تكون البديهيات الباقية هي من القضايا القريبة من البديهي.

=مجرّد الإذعان وإدراك النسبة واقعة وهذا مذهب الحكماء ومن يركّبه أي ينسب التصديق إلى التركيب وهو الإمام فخر الدين الرّازي فيجعله مجموع تصوّر المحكوم عليه وتصوّر المحكوم به وتصوّر النّسبة الحكمية والحكم بخلاف الحكيم فإنّ التصوّرات الثلاثة شروط عنده فيركب الشطط أي يتعدّى عن حدّ الإقتصار على الحكم فيه. (المصدر السابق، قسم المنطق ص٧ ـ ٨).

(١) كلّ من التصوّر والتصديق قسمان ضروري وكسبي. فالكسبي ما يحتاج إلى فكر ونظر. والضروري ما لا يحتاج إليه وإن احتاج إلى منبّه أو إحساس أو تجربة أو غيرها وهذا أي الكسبي من كلّ منهما من الضروري منه بفكر أخذاً. (المصدر السابق ص٨ ـ ٩).

(٢) المصدر السابق.

كما يُرجع جميع القضايا النظرية إلى البديهيات باعتبار أنّ في غير هذه الحالة إمّا تنتهي إلى التسلسل أو الدّور. كما أنّ البديهيات هي مرجع يقينيات البشر التي هي من النعم الإلهية على العقول البشرية[1]. يعتبر المرحوم السبزواري بأنّ البديهيات الأوّلية هي قضايا يكفي صرف الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية للحكم عليها ولتصديق النفس بها[2].

هناك تقسيم آخر ـ تبعاً لأسلافه من الفلاسفة ـ يذكره السبزواري مفاده أنّ التصوّر ينقسم إلى كلّي وجزئي ثم يقسّم الكلّي إلى أقسام.

مفهوم الكلّي قابل للصدق على مصاديق كثيرة بخلاف مفهوم الجزئي الذي ليس ذلك بل يصدق على فرد خاص فحسب. أحياناً يكون مفهوم الكلّي واجب المصداق مثل مفهوم «واجب الوجود» وأحياناً يكون ممتنع المصداق مثل «شريك الباري» وأحياناً أخرى يكون ممكن الوجود. وفي هذه الحالة أيضاً قد لا يكون له مصداق بالفعل مثل «جبل من زئبق» وقد يكون له مصداق واحد بالفعل مثل «شمس» كما قد يكون له مصاديق كثيرة مثل «نجم» كما قد تكون له مصاديق لا متناهية مثل «إنسان»[3].

كما يقسّم ـ مثلما هو الشأن للفلاسفة السابقين له ـ التصوّرات الجزئية إلى تصوّرات حسّية وخيالية ووهمية. كما يقسّم الحس إلى ظاهر وباطن. ثم يذكر بأنّ الحس هو مبدأ الإدراكات البشرية. الحواسّ الظاهرية هي عبارة

---

(١) إنّ ضرورياتنا ستّ وذي أي الست سيّما الأوّليات مرجع كل النظّريات خذي (تؤدي) لاستحالة الدور والتسلسل. فالبديهيات بذور كل أثمار النظريات وإليها تنتهي كل اليقينيات وهي نعم موهبية أعطاها الله تعالى لكلّ العقول الهيولانية وبها صارت عقولاً بالملكة. (المصدر السابق، قسم المنطق ص٨٨ ـ ٨٩).

(٢) المصدر السابق ص٨٨ ـ ٨٩.

(٣) مفهوم يأبى الشركة أي ممتنع الصدق على الكثرة جزئي حقيقي ومنه أي من المفهوم ما لم يأبها كلّي والكلّي ستّة أقسام بل سبعة كما قلنا من واجب المصداق كمفهوم واجب الوجود فإنّ نفس المفهوم كلّي لا يأبى الشركة وإلاّ لما احتيج في إثبات التوحيد إلى البرهان أو ممّا امتنع مصداقه في العين كشريك الباري أو ممكنه... (المصدر السابق، قسم المنطق ص١٦ ـ ١٧).

عن اللامسة والذائقة والشامّة والسامعة والباصرة. أمّا الحواسّ الباطنية فهي الواهمة والحافظة والحس المشترك والخيال والمتصرّفة[1].

حاصل الكلام هو أنّ المرحوم السبزواري ـ تبعاً لأسلافه من الفلاسفة المسلمين ـ يعتبر بأنّ أداتَيْ العلم هما الحس والعقل. كما يقسّم العلوم إلى تصوّر وتصديق، ثم يقسّم هذين القسمين إلى بديهي ونظري. كما يرى بأنّ مبدأ العلوم التصوّرية هو الحسّ، وأنّ مبدأ العلوم التصديقية هو البديهيات الأوّلية التي يرى بأنّها مدركات العقل.

٢ ـ المعقول الثاني

طرح المرحوم السبزواري فصلاً تحت عنوان المعقول الثاني كما أوضح اصطلاحاته.

يرى بأنّ المعقول الثاني نوعان: معقول ثانٍ فلسفي ومعقول ثانٍ منطقي ثم يوضّحها كالتالي: عرض وعارض ثلاثة أنواع:

١ ـ العارض الذي يكون عروضه واتصافه خارجياً مثل البياض والسواد في الخارج، والعارض للجسم. يعني يكون الشيء في الخارج متّصفاً بالبياض والسواد. كما أنّ هذا البياض والسواد عارضان للجسم في الخارج. والعارض له ما بإزاء في الخارج. هذا القسم من المفاهيم هو من المفاهيم الماهوية.

٢ ـ العارض الذي يكون عروضه واتصافه في الذهن مثل الكلّية والجزئية التي تعرض فقط للمفاهيم الذهنية ولا تتصف بها إلاّ المفاهيم الذهنية، كما أنّ محلّ اتصافها وعروضها هو الذهن. هذا القسم من المفاهيم هو مجموع المفاهيم المنطقية.

٣ ـ العارض الذي يكون عروضه في الذهن، لكن اتصاف الشيء به

(١) أسرار الحكم ص١٨٦ ـ ٢٠٩؛ شرح المنظومة ص٢٨٧ ـ ٢٩٣؛ مجموعة رسائل ص٢٢٩.

يكون في الخارج. والعروض الذهني يعني أن ليس له ما بإزاء في الخارج. إذ إنّ ما بإزاء الشيء هو منشأ انتزاعه لا أنّه أمر زائد عن منشإ الإنتزاع. أمّا الإتصاف الخارجي فيعني أنّ الشيء في الخارج متّصف به. وهو من قبيل مفهوم الأبوّة والإمكان والوجوب والعلّة والمعلول وغيرها[1].

ثم يذكر فيما بعد، بأنّ وجه تسمية هذا المعقول بالثاني هو لتأخّره عن المفاهيم الماهوية؛ يعني تكون المفاهيم المنطقية معقولات ثانية لأنّ لها خصوصية لمفاهيم غيرية. كما أنّ المفاهيم الفلسفية هي أيضاً معقولات ثانية باعتبار أنّ الذهن ما لم يحلّلها، وما لم يتصوّر المعروض فلا يمكن له أن يتصوّر العارض[2].

كما يعتقد بأنّ دليل كون المعقولات الثانية ليس لها ما بإزاء في الخارج، من قبيل الإمكان والشيئية، هو لزوم ذلك للتسلسل. يعني أنّ شيخ الإشراق اعتمد على نفس الدليل الذي أقامه على اعتبارية هذه المعقولات ليثبت أيضاً أن ليس لها ما بإزاء بالخارج. أي أنّ الإمكان إذا كان له ـ مضافاً إلى منشإ الإنتزاع ـ ما بإزاء بالخارج أيضاً فإنّه يتّصف بالإمكان كما أنّ إمكانه أيضاً يكون متّصفاً بالإمكان وهكذا إلى أن يتسلسل. كما أنّ كل مفهوم يستلزم تحقّقه في الخارج تكرّره فإنّ هذا المفهوم لا يكون له ما بإزاء مستقلّ، بل يكون موجوداً بوجود منشإ انتزاعه[3].

---

(١) توضيح المقام أنّ العارض ثلاثة أقسام: عارض يكون عروضه للمعروض واتصاف المعروض به في الخارج كالسواد وظاهر أنّه معقول أوّل بكلا اصطلاحيه. وعارض فيه كلاهما في العقل كالكلّية وعارض عروضه في العقل ولكن الإتّصاف به في الخارج كالأبوّة فإنّها وإن لم يحاذِها شيء في الخارج كالكلّية لكن اتصاف الأب به في الخارج وكلاهما معقول ثان. والأوّل المعقول به من القضايا قضية ذهنية والثاني المعقول به منها قضية حقيقية ووجه التسمية على الأوّل ظاهر لأنّه إذا عقل عارضاً لا يعقل إلاّ عارضاً لمعقول آخر. وأمّا على الثاني فلأنّه ما لم يتطرّق تحليل العقل ولم يعقل معروض أوّلاً لم يعقل عارض ثانياً. (شرح المنظومة (غرر الفوائد) قسم الفلسفة ص٣٩ ـ ٤٠).

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

إلاّ أنّه ينبغي الإشارة إلى أنّ هذا التحليل لا يستقيم مع القول بأصالة الوجود ومفهوم الوجود. يعني أن يكون مفهوم الوجود معقولاً ثانياً فلسفياً فلا يقتضي أن يكون له ما بإزاء استلزام تكرّره إلى أن يفضي إلى التسلسل. كما ينبغي ـ بناء على القول باعتبارية الماهية ـ الشك والتردد في القول بأنّ لها ما بإزاء في الخارج. وبالتالي ينبغي التشكيك في تسميتها بالمعقول الثاني. وعليه، يبدو أنّه من الضروري إيجاد معيار آخر للتفكيك والتفريق بين مفاهيم الوجود والعدم، والوجوب والإمكان، والعلّة والمعلول، وأمثالها وبين المفاهيم الماهوية والمعقولات المنطقية، وهو الأمر الذي نلاحظه بوضوح في كلام الفلاسفة اللاحقين وآرائهم والذي سنذكره تباعاً.

وهناك نقطة أخرى ينبغي الإنتباه لها وأخذها بعين الاعتبار، وهي أنّ مسألة منشأ انتزاع المفاهيم الفلسفية لم يأخذها صدر المتألّهين وملاّ هادي السبزواري والفلاسفة الآخرون بعين الإعتبار لأنّها لم تكن مسألة مطروحة آنذاك. أي أنّ في زمان هذين الفيلسوفين، لم يكن مطروحاً بأيّ حس وبأيّ أدوات وبأيّ شكل يتحقق منشأ انتزاع هذه المفاهيم. وبما أنّه لم يكن هناك سؤال مطروح في هذا المجال فلم يكن هناك من داع لذكر جواب عن هذا السؤال. إلاّ أنّ العلاّمة الطباطبائي والشهيد المطهّري ـ رضوان الله تعالى عليهما ـ اللذين واجها طرح هذا السؤال، قد تصدّيا للجواب عنه وذكرا بأنّ منشأ هذه المفاهيم هو العلوم الحضورية. إذ إنّ هذه المفاهيم لا تحصل بالحواس الظاهرية.

هناك مطلب آخر أكّد عليه السبزواري تبعاً لصدر المتألّهين مفاده أنّ المعقولات الثانية وإن لم يكن لها ما بإزاء في الخارج لكن لا يعني ذلك بأنّها أمور وهمية أو خيالية بل إنّ لها منشأ انتزاع كما أنّ منشأ انتزاعها في الخارج متصف بها. وبتعبير أدقّ، منشأ انتزاعها هو في الواقع ما بإزاء حقيقي لها. وهي نحو وشكل لوجود الموجودات الخارجية وحتّى المفاهيم المنطقية هي حاكية عن الأمور الواقعية والحقيقية. أمّا الخصوصية الحقيقية

للمفاهيم فهي أنّها ذهنية كما أنّ المفاهيم الذهنية هي واقعاً صفات وخصائص خاصّة يمكن للذهن أن ينتزع منها هذه المفاهيم[1].

٣ ـ العقل: أنواعه وقدرته على إدراك الواقع وإمكان العلم

ذكر المرحوم الملاّ هادي السبزواري معاني مختلفة للعقل. هذه المعاني هي كالتالي:

١ ـ غريزة يمتاز بها الإنسان من البهائم، ويكون بها مستعدّاً لقبول العلوم.

٢ ـ ما يميّز بها الخير من الشر.

٣ ـ ما تكون به العلوم متعلّقة بالأفعال ويطلق عليها اسم العقل.

٤ ـ حسن الفكر لجلب المنافع الجزئية ودفع المضارّ الجزئية.

٥ ـ ما يتمّ به فهم حقائق الأشياء (العقل النظري).

٦ ـ العقل الكلّي الذي هو عبارة عن عالم كبير من عوالم المجرّدات يقال له عالم الجبروت. هذا، وقد يطلق العقل الكلّي على كل العقول وأحياناً أخرى على الروح النبوية والعلوية (روح الأنبياء وعقلهم)[2].

---

(١) إنّ النسب وإن كانت انتزاعية لكن ليست كانيان الأغوال لأنّ لها منشأ انتزاع ووجود الانتزاعات بمعنى وجود منشأ انتزاعها فالبحث عنها بحث عن الموجودات الخارجية، وكذا المعقولات الثانية صفات للموجودات الخارجية، فإنّ الكلّية مثلاً صفة الإنسان المعقول وهو ماهية عين الإنسان الخارجي، وأيضاً الموجودات الذهنية موجودات خارجية في ذاتها، وكونها ذهنية بالإضافة، كيف والنسبة مرغوبة مسخّرة للنفوس، والإيصال إلى المجهول أثر خارجي مترتّب على المعقولات. (حاشية على الأسفار ج١ ص٣٣٩).

(٢) اعلم أنّ لفظ العقل مشترك بين المعاني والاشتراك مثير للاشتباه:

الأوّل: الغريزة التي بها يمتاز الإنسان عن البهائم ويستعدّ لقبول العلوم النظرية و... الصناعات الفكرية.

الثاني: العقل بمعنى التميّز بين الخير والشر بالفعل وهو الذي هو مناط التكليف في المعاملات.

الثالث: العقل العملي المستعمل في كتب الأخلاق وهو ما به يحصّل العلوم المتعلّقة بالأعمال. =

يعتبر الملاّ هادي أنّ الفرق بين العقل النظري والعقل العملي يبرز في ما يأتي:

الأول: يدرك الأمور المرتبطة بالأعمال، والآخر يدرك الأمور المرتبطة بغير أفعال الإنسان الإختيارية؛ أي أنّ العقل يدرك حقائق عالم الواقع.

ثانياً: أحدهما يؤثّر فيما دون والآخر يتأثّر بما فوق وبالمبادئ العالية[1].

كما يعتبر أنّ للعقل النظري مراتب، هي كالتالي: العقل بالقوّة وبالملكة وبالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعّال[2].

كما يعتبر أنّ للعقل العملي أيضاً مراتب، هي التجلية والتخلية والتحلية والفناء[3].

في الواقع، يرى بأنّ للإنسان قوى مختلفة تساعده على فهم الحقائق المختلفة وإدراكها بحيث ترتبط كل قوّة بقسم معيّن من الحقائق والأمور.

٤ ـ المطابقة

قبل الشروع في بحث المطابقة، ينبغي أوّلاً أن نذكر تعريفاً للمعرفة الحقيقية بعنوان مقدّمة لهذا المبحث.

= الرابع: وهو المتعارف عند جمهور الناس وأهل الدنيا وجودة الرؤية وسرعة التفطّن في استنباط ما به يحصل الجاه والمال وبالجملة جودة الرؤية في تكثير طرق جلب المنافع الجزئية ودفع المضارّ...

الخامس: العقل النظري وهو الذي يعلم به حقائق الأشياء التي ليست بقدرتنا واختيارنا.

السادس: العقل الكلّي وهو عالم فسيح يقال لعالمه عالم الجبروت...

(مجموعة رسائل ص٧٩٥؛ وأيضاً ص٢٢٨ ـ ٢٣٠).

(١) المصدر السابق ص٧٩٦ ـ ٧٩٧؛ أسرار الحكم ص٣٠٥.

(٢) مجموعة رسائل ص٧٩٧ ـ أسرار الحكم ص٣٠٥.

(٣) أسرار الحكم ص٣٠٩.

يعتبر المرحوم الملاّ هادي السبزواري بأنّ الحقيقة هي علم مطابق للواقع. وعليه، فهو يطرح المطابقة لكل قضية بلحاظ الواقع المرتبط بالقضية موضع البحث. كما يعتقد بأنّ واقعية أيّ شيء وأي قضية بحسب مدّعى تلك القضيّة. على سبيل المثال؛ في القضايا الخارجية يكون الواقع هو عالم الخارج عن الذهن، إلاّ أنّ واقع القضايا الذهنية هو المفاهيم الذهنية وعالم الذهن. والمطابقة في القضايا العدمية يتمّ موازنته بحسب نفس الأمر[١]. على أي حال، فإنّ المعرفة الحقيقية هي مطابقتها للواقع.

ألف. المطابقة في البديهيات:

يعتقد الملاّ هادي بأنّ البديهيات هي مبدأ كل اليقينيات، كما أنّ معرفة هذه البديهيات في العلوم البشرية المعتبرة تعدّ نعماً إلهية. هذان المطلبان يبرزان بأنّ المطابقة في البديهيات أمر مسلّم وقطعي[٢].

البديهيات الأوّلية هي قضايا مجرّد تصوّر موضوعها ومحمولها يوجب التصديق بها. والتصديق بها يعني فهم الصدق والمطابقة للواقع. وإذا وصلنا إلى هذا التصديق فإنّنا قد وصلنا إلى الواقع وأدركناه كما هو. في البديهيات نصل إلى الواقع بدون توسّط الاستدلال والبرهان، بخلاف القضايا غير البديهية التي يحتاج الوصول فيها للواقع إلى توسط البرهان والاستدلال.

ب. المطابقة في النظريات

يُعتقد بأنّ مبدأ كلّ النظريات هو البديهيات، وبما أنّ المطابقة في البديهيات قطعية ومسلّمة فإنّ المطابقة في النظريات تابعة للبديهيات. من هنا، لم يطرح التمايز بين البديهيات والنظريات في المطابقة.

---

(١) شرح المنظومة، قسم الفلسفة ص٥٣.
(٢) المصدر السابق، قسم المنطق ص٨٨ ـ ٨٩.

لكن، في باب المفاهيم الماهوية، طرح ـ تبعاً لأسلافه من الفلاسفة ـ مسألة المطابقة تحت عنوان الوجود الذهني وأشبعها بحثاً وتحقيقاً.

تبعاً لصدر المتألّهين والآخرين، طرح المرحوم السبزواري مبحث الوجود الذهني بنفس المنهج والدلائل التي اعتمدها صدر الدين الشيرازي وأسلافه ووصل إلى النتائج نفسها التي وصل إليها هؤلاء[1].

يمكن القول بأنّ السبزواري قد أحرز أصل المطابقة في بحث الوجود الذهني كما أثبت فقط طبق مبنى بحث الوجود الذهني بأنّ علم الإنسان بالخارج مطابق للواقع؛ يعني فقط لا يمكن تسويغ مطابقة الذهن للخارج إلاّ مع القول بالوحدة الماهوية بين الوجود الذهني والصور الذهنية والموجودات الخارجية. في غير هذه الحالة، تصبح جميع العلوم جهلاً مما يستلزم السفسطة. بهذا المعنى حيث إنّ أدلّة الوجود الذهني لا تحلّ مشكلة المطابقة فإنّها في أقسى الأحوال تسوّغ وجود الصور في الذهن. أمّا مطابقة الصور الذهنية للخارج فإنّها تحتاج إلى استدلال آخر خارج عن نطاق هذه الأدلّة المذكورة. بناء على ذلك، وكما أسلفنا الإشارة إليه عند تحليل ونقد آراء صدر المتألّهين؛ فإنّ لإثبات مطابقة الذهن للخارج ينبغي الاستعانة بأصل العلّية والسنخية بين العلّة والمعلول. هذا ويمكن إثبات المطابقة في موارد خاصّة من قبيل الشكل والبُعد والحركة وأمثالها. كما أنّ أصل وجود عالم الخارج أيضاً هو في حاجة إلى البرهنة والاستدلال عليه. وإن كان الاستدلال والبرهنة عنه أمراً ارتكازياً فطرياً. كما أنّ القضية المرتبطة بذلك هي من جملة القضايا التي يكون قياسها معها ولذلك تسمّى فطرية وتكون من البديهيات الثانوية.

حاصل الكلام أنّ المرحوم الملاّ هادي السبزواري، تبعاً لأسلافه من الفلاسفة المسلمين قد بحث تعريف العلم وأنواعه ومراتبه ودرجاته. كما

---

(١) شرح المنظومة ص٢٧ ـ ٢٩؛ مجموعة رسائل ص٦٦١ ـ ٦٦٣.

أثبت بأنّ قدرة العقل على الوصول إلى الواقع هي أمر مسلّم. إلى جانب ذلك، أثبت بأنّ طريق الوصول إلى الواقع هو الحس والعقل. كما أنّ مبدأ العلوم البشرية في التصوّرات هو الحسّ، أمّا المبدأ في التصديقات فهو العقل. إلى جانب كون البديهيات الأوّلية البشرية هي هبة إلهية للبشر تؤدّي إلى العلوم اليقينية.

القسم الثّاني

الفلاسفة المعاصرون

العلاّمة الطباطبائي

في ضوء إحاطة المرحوم العلاّمة بالإشكالات التي تعاني منها نظرية المعرفة في الغرب، فقد كانت له ملاحظات مفيدة ومتنوّعة بشأنها تحت عناوين من قبيل الواقعية، المثالية، العلم والإدراك، أهمية المعلومات وبروزالكثرة في الإدراكات. وضمن هذه المباحث ذكر العلاّمة جملة من الملاحظات الجديرة بالاهتمام ـ خصوصاً في باب العلوم الحضورية ـ. هذا، وقد أرجع العلاّمة كل العلوم إلى العلم الحضوري وهو البحث الذي تمّ استكماله وتطويره على يد الشهيد مطهّري وسائر تلامذته باعتباره البحث الأساسي في علم المعرفة.

وسنورد جملة المباحث المعرفية التي ذكرها العلاّمة تحت العناوين التالية:

معنى العلم وأنواعه وأدواته ودرجاته وجذوره الأولى.

مفاهيم الكلّي والجزئي.

البديهيات الأوّلية.

مبدأ العلّية وإثبات واجب الوجود.

العقل: أنواعه ودرجاته.

أنواع المعقولات.

الوجود الذهني والمطابقة.

العالم الجسماني.

١ ـ معنى العلم وأنواعه وأدواته ودرجاته وجذوره الأولى[١]

ضمن تعريفه للعلم، وبعد أن يمهّد لذلك بمقدّمات، يقول العلامة الطباطبائي ما يلي: «حصول أمر مجرّد عن المادّة لأمر مجرّد آخر» أو «حضور شيء لدى شيء آخر»[٢].

كما يقول:

أثبتت لنا المشاهدة والتجربة بأنّه عند الاستفادة من الحواس تؤثر هذه الحقيقة المادّية في شبكة الأعصاب والمخ فيحصل لنا انفعال مادي يظهر بإعمال هذه الحاسّة ويغيب بإنهاء هذا الإعمال. وتقترن هذه الحالة بأمر نسمّيه «الإدراك»[٣].

هذا، ويعتبر العلاّمة بأنّ «الكاشفية» هي خاصية ذاتية للعلم ويقول:

ومن هنا، تعدّ مطابقة العلم للمعلوم ـ بصورة عامة ـ من الخواصّ الضرورية للعلم. بعبارة أوضح، حقيقة العلم هي حقيقة كشف الخارج والإظهار. من هذه الناحية، يستحيل افتراض وجود علم غير كاشف، كما يستحيل افتراض علم كاشف بدون مكشوف في الخارج[٤].

يقسّم المرحوم العلاّمة العلم إلى «حصولي» و«حضوري»:

ومن هنا، تقسّم الفلسفة... مطلق العلم إلى قسمين: ١ ـ العلم الحصولي ٢ ـ العلم الحضوري. كما أنّ العلم الحصولي بلغة الفلسفة هو حضور ماهية المعلوم عند العالم. أمّا العلم الحضوري فهو حضور وجود

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ص٢٧ ـ ٣٧ ـ ٤١ ـ ٤٤ ـ ٤٩ ـ ٥٠ ـ ٥١ ـ ٥٩ ـ ٦٠ ـ ٦٣ ـ ٨٩؛ نهاية الحكمة ص٢٣٦ ـ ٢٤٠ ـ ٢٤٤ ـ ٢٥٩، حاشية على الأسفار ج٣ ص٢٨٠ ـ ٣٦٢؛ البرهان ص١٥٠، تفسير الميزان ج٦ ص١٧١ وج٥ ص٤٢٧؛ ج١ ص٤٧؛ ج١٢ ص٣١٢؛ ج٢ ص٢٤٩.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة ص٢٤٠.

(٣) الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة ومنهج الواقعية ص٢٧.

(٤) المصدر السابق ص٤١.

المعلوم عند العالم[1]. وأحياناً يعرّف العلم الحصولي بأنّه العلم بالماهية والعلم الحضوري بأنّه العلم بالوجود[2].

وفي محلّ آخر، ضمن تعريفه للعلم الحضوري يقول العلاّمة:

العلم الحضوري... هو العلم الذي يكون حاضراً لدى العالم عبر حقيقته الخارجية - لا عبر الصورة - يعني يتحقق العلم بحقيقة الشيء المعلوم[3].

وفيما يخص أنواع العلم الحضوي، يقول العلاّمة: علم الجوهر المجرّد بنفسه وعلم العلّة بالمعلول وعلم المعلول بعلّته كلّها من أقسام العلم الحضوري[4].

وفي مجال آخر، يقول العلاّمة:

إذا نظرنا نظرة دقيقة فسنلاحظ بأنّ النفس (الأنا) غير محتجبة عنّا وهذا المعلوم المشهود لنا شيء واحد وصاف لا جزء له ولا خليط له ولا حدّ جسمانياً له.

وحين يحصل أمر ما ضمن دائرة وجودنا بإرادتنا وإدراكنا مثل «رؤيتنا» للأشياء و«سماعنا» لها و«فهمنا» لها وسائر الأعمال التي نقوم بها بالقوى المدركة ووسائل الفهم، فإننا نلاحظ بأنّها مجموعة من الظواهر - حسب الواقعية والوجود - مرتبطة بواقعيتنا ووجودنا، ولها نسبة ما معها بنحو

---

(١) المصدر السابق ص٣٦ - ٣٧.

(٢) فحضور المعلوم للعالم إمّا بماهيته وهو العلم الحصولي، أو بوجوده وهو العلم الحضوري. (الطباطبائي، نهاية الحكمة ص٢٣).

(٣) الطباطبائي، أصول الفلسفة... ص٦٠.

(٤) قد تقدّم أنّ كل جوهر مجرّد فهو لتمام ذاته حاضر لنفسه وهويته الخارجية، فهو عالم بنفسه علماً حضورياً.
وهل يختصّ العلم الحضوري بعلم الشيء بنفسه، أو يعمّه وعلم العلّة بمعلولها وعلم المعلول بعلّته، ذهب المشّاؤون إلى الأوّل والإشراقيون إلى الثاني وهو الحق...
وقد تقدّم أنّ كل علم حصولي ينتهي إلى علم حضوري. (العلاّمة الطباطبائي، نهاية الحكمة ص٢٥٩ - ٢٦٠).

يجعل إنتفاءها أو إنتفاء النسبة بينها أمراً واحداً. مثلاً، لو أخذنا ظاهرة «رأيت» فإذا ألغينا في الخارج الجزء الذي يطابق حرف «ر» (من رأيت) فلا يبقى ما يطابق باقي الكلمة المذكورة. فهذه النوعية من الظواهر ندركها بنفسها لا بوساطة أمر آخر، يعني سماعي أنا هو أمر بنفسه سماعي أنا لا أنّه في البدء كان أمراً مجهولاً ثم عبر صورة وتصوير ما حصل فهمه وهو الأمر الذي سمّيناه «سماعاً». عليه، تكون الحقيقة الخارجية لهذه الأشياء هي نفسها إدراكها من قبلنا. يعني يتم العلم بهذه الظواهر بالعلم الحضوري. وهو الأمر نفسه بالنسبة إلى القوى والأدوات التي تتحقّق بها هذه الظواهر، وتصير معلومة بالذات وعند استعمال هذه الأدوات فإنّها تصير معلومة، لا أنّها تُكتشف عبر وسائل وقوى أخرى[1].

مسألة أخرى أكّد عليها العلاّمة مفادها أنّ العلوم الحضورية غير قابلة للخطأ. أي باعتبار معنى «الخطأ» الذي هو «عدم مطابقة العلم للواقع» والذي ليس له مجال في العلم الحضوري؛ إذ في العلم الحضوري يكون الواقع بنفسه حاضراً لدى العالم لا صورة المعلوم حتى يصل المجال إلى بحث، هل أنّ هذه الصورة مطابقة للواقع أم لا[2]؟

تبعاً لأسلافه من الفلاسفة، يقسّم العلاّمة ابتداءً العلمَ إلى تصوّر وتصديق. ثم يقسّم التصوّر إلى حسّي وخيالي وعقلي. ثم يقسّم التصديق إلى أقسام.

هنا، نقطة أخرى ذات أهمّية في هذا القسم، تتناول ارتباط الصور الحسّية والخيالية والعقلية فيما بينها، سنتناوله بالبحث في باب المطابقة[3].

وثَمّ موضوع مهمّ آخر تناوله المرحوم العلاّمة، هو ما يلي: يكون الإنسان في بدء مجيئه إلى الدنيا خالياً من العلوم الحصولية (أي أنّه يكون

---

(١) الطباطبائي، أصول الفلسفة... ص٦١.
(٢) المصدر السابق ص٥٥.
(٣) المصدر السابق ص٤٢ ـ ٤٣.

خالياً من العلوم الحسّية والخيالية والعقلية) إلاّ أنّ العلم الحضوري بنفسه ـ وإن كان ضعيفاً ـ عند بدء ولادته يكون موجوداً معه. في هذا المجال، يعتبر بأنّ الجذور الأولى للإدراكات هي الحس، ويردّ نظرية التذكّر[1].

يقول العلاّمة حول كون الحواس هي مبدأ العلوم:

كل المعلومات والمفاهيم التصوّرية والمرتبطة بنحو ما بالمحسوسات تنتهي إلى الحواس. أي حين نفترض أيّ مفهوم تصوّري إمّا أن يكون بشكل مباشر، أمراً محسوساً، وإمّا هو نفس المحسوس الذي تم التصرّف فيه حتّى صار له خاصية وجودية جديدة[2].

كما يقول العلاّمة أيضاً بأنّ الحس هو المبدأ الأوّل للعلم والمعرفة. كما أنّ العلم بالكلّيات يكون مسبوقاً بالعلم بالجزئيات[3][4][5].

لكنّه فيما بعد، يقيّد هذه الكلّية بحيث يقول: لا يمكن للحس أن يحيط بكل المعلومات، بل إنّ ما يتحقّق عبر الحس هو في الواقع قسم من العلوم البشرية (العلوم الحضورية والعلوم المرتبطة بالحواس الباطنية والعلوم العقلية ليست محسوسة بالحس الظاهري)[6].

---

(١) الطباطبائي، تفسير الميزان ج١٢ ص٣١٢؛ ج٢ ص٢٤٩؛ ج٥ ص٤٢٧؛ أصول الفلسفة... ص٦٣.

(٢) الطباطبائي، أصول الفلسفة... ص٤٤.

(٣) إنّ الحس هو المبدأ الأوّل لحصول العلم لنا. (الطباطبائي، البرهان ص١٣٦).

(٤) فالعلم بالكلّيات مسبوق بالعلم بالجزئيات... وما به يحصل العلم بالخارج هو الحس، فالحسّ هو المبدأ الأوّل لحصول العلم لنا؛ ومن هنا يظهر معنى ما حكي عن المعلّم الأوّل أنّ «من فقد حسّاً فقد فقد علماً» يعني به نوع العلم الذي مبدؤه ذلك الحس. (المصدر السابق ص١٣٨).

(٥) وقد بان بما مرّ أنّ المحسوس أقدم عندنا في المعرفة، كما هو أقدم معرفته بحسب قصد الطبيعة. (المصدر السابق ص١٤٠).

(٦) ثم أقول من البيّن أنّ الحس لا يستوعب جميع الأشياء وجميع المعلومات؛ بل المحسوس منها شيء قليل. فالصور الأخرى الجزئية التي لا تُحَسّ وهي معلومة، لا بد أن يكون العلم بها لا بواسطة الحس، وإلاّ لكانت معلومة بالحس وهذا خلف وليست بآلية: شيء من خارج وإلاّ لكان حسّاً أيضاً فكانت محسوسة وهذا خلف. فهذه المعاني التي تنتزع من=

في الواقع، هو ينفي الإدراك القابل للإنطباق على الحس ولكن لا ينتهي إلى الحس. بينما لا ينفي مطلق الإدراك الذي لا ينتهي إلى الحس.

لكن، بما أنّه يعتبر كل إدراك مسبوق بمشاهدة حضورية مصداقاً للإدراك، فإذا اعتبرنا أنّ الحس يشمل الظاهر والباطن (يعني أنّ الإدراك الباطني هو نوع من الإحساس) فإنّ اتصاف كلامه المذكور أعلاه بالكلّية يكون ـ حسب رأيه ـ صحيحاً. أي إنّ كلّ تصوّر يكون مسبوقاً بالحس أعمّ من الحس الظاهري أو الباطني[1]. وبما أنّه يعتقد بأنّ الحسّ الظاهري بدوره، يحتاج إلى الحس الباطني، فيكون حسب رأيه، كل إدراك مسبوق بالمشاهدة الحضورية مصداقاً لذلك الإدراك. ننقل عباراته كما يلي:

نقول: بما أنّ كل علم وإدراك يفترض فيه خاصة الكشف عن الخارج والإظهار الخارجي عبر تصوير الأمر المدرَك فينبغي أن يكون لديه رابطة للإنطباق على الخارج من دون أن يكون منشأ للآثار. ومن هنا، يجب أن يكون منشأ الآثار هو الموجود المنطبق على هذا الإدراك والذي نكون قد أدركناه. أي يكون هو هذا الواقع الذي أدركناه بالعلم الحضوري، وفي هذه الحالة إمّا أن يكون العلم الحصولي قد استُخلص منه بدون وساطة (هو نفس العلم الحضوري مع سلب منشأ الآثار) وإمّا بوساطة تصرّف القوة المدركة فيه، فيكون مصداقه حيناً هو المدركات المحسوسة الموجودة مع واقعيتها في الحس، بحيث تنال هناك القوة المدركة هذا الإدراك، وحيناً آخر هو المدركات غير المحسوسة.

من هنا، يتّضح أنّه إذا أردنا إدراك كيفية تنوّع واختلاف العلوم والإدراكات فينبغي الوصول إلى أصل الإدراكات والعلوم الحضورية؛ إذ إنّ

=الصور المحسوسة الخارجية، ويحكم عليها وبها بأحكام هي التي توجب أنّ لها وجوداً أو تقدّر لها شيئاً من التصوّر... (المصدر السابق ص١٤٠ ـ ١٤١).

(١) الحس الباطني ضمن اصطلاح آخر هو بمعنى الحس المشترك والخيال والوهم والمتخيّلة والحافظة، وهي غير العلم الحضوري المصطلح.

كل فروع هذه العلوم لا محالة ترجع إلى جذر واحد. فالعلم الحضوري مع لُبّ منشأ الآثار يمكن تبديله إلى العلم الحصولي[1][2].

حاصل كلام العلاّمة، هو أنّ كل العلوم الحصولية يمكن إرجاعها إلى العلوم الحضورية بنحوين اثنين إذ من جهة، هي مأخوذة من العلوم الحضورية، ومن مصاديق العلوم الحضورية، ومن جهة أخرى، هي دقيقاً معلومة بالعلم الحضوري. ومن هذه النقاط المهمّة يمكن استنباط نتائج كبيرة مرتبطة بنظرية المعرفة.

لكن ينبغي الإنتباه إلى كون إرجاع العلوم الحصولية إلى العلم الحضوري بهذين المعنيين لا يحلاّن مسألة مطابقتها للواقع الخارجي، ومسألة كيفية نشأة العلم الحسّي من مرحلة الحس والإحساس الباطني إلى مرحلة تصنيع المفاهيم بشكل بيّن وواضح بحيث يكون معلوماً بالعلم الحضوري. أي أنّ الصور العلمية المأخوذة من الإنفعالات النفسانية والتي حصلت نتيجة جملة من الإنفعالات المادية للجسم، ولكن وراء الحس والإحساس بالعالم الخارجي، لا يمكنها أن تجيب عن سؤال في غاية الأهمية. توضيح هذا المطلب سيأتي لاحقاً.

يقبل المرحوم العلاّمة خطأ الحواس إلاّ أنّه يعتبر بأنّنا، في مرحلة الإحساس واستعمال الحواس، لا نخطئ بل إنّ العقل عند تطبيقه للحكم فإنّه يمكن أن يقع في الخطأ[3].

---

(١) أصول الفلسفة ص٦٠.

(٢) وقال أيضاً في محلّ آخر:
واعلم أنّ ها هنا نظراً أدقّ من هذا النظر وذلك بإرجاع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري فينتج أنّ المعلوم بالعلم الحصولي سواء كان كلّياً أو جزئياً هو مجرّد عقلي أو مثالي يتّحد به العالم نوعاً من الإتّحاد. (الطباطبائي، حاشية على الأسفار، ج٣ ص٢٨٠)، (عموماً إرجاع العلوم الحضورية إلى العلوم الحصولية ليست من شاكلة واحدة).

(٣) إنّ الغلط في الحواسّ لا يقصر عدداً من الخطإ والغلط في العقليات، كما يرشدك إليه الأبحاث التي أوردوها في المبصرات وسائر المحسوسات فلو كان مجرّد وقوع الخطإ في باب موجباً لسدّه وسقوط الإعتماد عليه، لكان سدّ باب الحس أوجب وألزم. (الطباطبائي، الميزان ج١ ص٤٧).

ثم يعدّد جملة من أخطاء الحواس كما يلي:

لحس الباصرة أغلاط كثيرة حين الإبصار المباشر أو المنعكس. إذ نرى من بعيد الأجسام أصغر ومن قريب أكبر من حالتها الواقعية. وحين نقف في قاعة عالية وحين نبصر أسفل منّا فبقدر ما يكون أبعد يبدو أطول... كما أنّ حاسة اللمس ليست أفضل حظاً من حاسة البصر. إذ إنّ اختلاف كيفيات عضو اللمس تؤثّر بشكل كامل في الإحساس بالحرارة أو البرودة أو الخشونة والليونة وغيرها.

كما أنّ الحواس الأخرى بدورها تقع في أغلاط كثيرة[١].

لاحظ العلاّمة عند دراسته لخطأ وصواب الحواس، بضرورة وجود شروط ثلاثة:

النسبة والقياس.

الوحدة بين المقيس والمقيس عليه.

الحكم الذي هو عبارة عن أنّ هذا هو ذاك.

يؤخذ الشرط الأوّل بعين الاعتبار حين نأخذ الصورة الإدراكية لوحدها بقطع النظر عن أيّة نسبة وأيّ حكم من قبيل الصورة التصوّرية لفرد من أفراد الإنسان التي لم يتم التحقق من خطئها أو صوابها. أمّا الشرط الثاني، فيؤخذ بعين الاعتبار عندما يكون لدينا قضية ليس لها أية نسبة إلى شيء آخر ليس له معها أية وحدة أو تجانس. من قبيل قضية «الأربعة أكبر من الثلاثة» إذا قارنّاها بصقل الماس لمعاينة الخطأ والصواب. أمّا بخصوص الشرط الثالث، فيلحظ حين يتم بحث التطابق بين شيئين دون أن نحكم بوجود تطابق بينهما. فعندها لا يتحقق أي من الخطأ أو الصواب[٢].

ثم يستنتج بعد ذلك ما يلي:

---

(١) الطباطبائي، أصول الفلسفة... ص٤٤ ـ ٤٥.
(٢) المصدر السابق ص٤٨.

من هنا يتّضح بأنّه لا يحصل الخطأ في مرتبة الحس (ظهور أثر طبيعي في الحاسّة) باعتبار أنّها غير واجدة للشروط المذكورة أعلاه.

حين يحصل تفاعل لأداة الحس التي هي موجود حي مع جسم في الخارج، فتتأثّر بذلك ويحصل لها أثر بأن يتحسس حقيقة هي إحدى خواصّ هذا الجسم، وبعد أن تصرّف هذه الأدوات حسب خواصّها الطبيعية فيحصل لها هذا الأثر فيها على نحو يكون بمنزلة مجموعة ـ لا أنّه مجموعة بنفسها ـ مركّبة من الحقيقة الخاصة لهذا الجسم (وهو نفس الكلام الذي ذكرناه بأنّ الحواس تنال ماهية خواص الأشياء) ومن الحقيقة الخاصة لأداة الحس. هذا، ولا يوجد ضمن هذه الظاهرة أي حكم بالخطأ أو بالصواب[1].

وبالنهاية يقول:

نستنتج بعد ذلك ما يلي:

لا يوجد خطأ في مرتبة العمل الطبيعي لأدوات الحس.

لا يوجد خطأ في مرتبة تحقق الإدراك الحسّي.

لا يوجد خطأ في مرتبة الحكم ضمن متن الإدراك الحسّي قبل مطابقته للخارج.

ومن هنا، لا مفرّ من القول بأنّ الخطأ يتحقق في مرتبة أدنى من المراتب المذكورة أعلاه (مرتبة الإدراك والحكم الذي هو عبارة عن مطابقة ومقارنة الصورة الحسية مع الخارج)[2].

ما يمكن قبوله في هذه المرحلة، هو أنّه من مرحلة «الإحساس الداخلي» إلى مرحلة «تحصيل الفهم» لا يوجد خطأ. أي أنّ الذي يقع مورد إحساسنا هو الذي يؤدّي إلى حصولنا على التصور والمفهوم؛ مثلاً ظاهرة

---

(١) المصدر السابق ص٤٩.
(٢) المصدر السابق ص٥٠.

انكسار الملعقة حين تكون في الفنجان، فنشعر بوجود ملعقة منكسرة. لكنّ هذه الملعقة ـ بحسب الإفتراض ـ غير منكسرة، فما هو السبب الذي أدّى إلى هذا الإحساس مع أنّه ينبغي أن يحصل إحساس مطابق لها؟ هنا يأتي قسم آخر من كلام العلاّمة حين يقول: «حين يتلاقى هذا العضو الحسّاس والمخلوق الحي مع الجسم الخارجي ويشعر به، يحصل له أثر وشيء من الواقع الخاص للجسم. وبعد أن يحصل تفاعل وتصرّف ضمن خواصّه الطبيعية...»، وهذا الكلام يدلّ على أنّ «التفاعل والتداخل بين الخارج وبين الرؤية» يولّدان خليطاً ومجموعة ما هي في الواقع أفضل دليل على إيجاد وحصول الخطأ. وإذا وقع العقل في الخطأ فمعناه أنّ هذا الخليط هو الذي أسّس لوجود الخطأ. في هذه الحالة، يكون القول بأنّ «هذا هو نفس القول بأنّ الخواس تنال وتصل إلى ماهية الخواص والأشياء» لا مورد له ولا يمكن بأي حال أن يحل مشكل المطابقة التي هي غاية العلاّمة في المقام.

كما أنّ قوله: «لا يوجد أيّ خطأ في مرحلة الإحساس» يمكن القبول به. إلاّ أنّه يمكن البحث عن بروز الأرضية للخطأ من مرحلة إتّصال حواسّنا بالخارج إلى تشكّل الإحساس ـ وهو نفس لازم كلام العلاّمة أيضاً ـ وهذه الأرضية بالذات هي التي تستوجب وقوع العقل في الخطأ.

ثَمَّ مطلب آخر كان المرحوم العلاّمة الطباطبائي ـ رضوان الله تعالى عليه ـ قد تنبّه له وأكّد عليه، وهو ترجيح العلوم الحضورية على العلوم الحصولية[1].

---

(١) وللرواية معنى آخر أدقّ مستخرج من نتائج الأبحاث الحقيقية في علم النفس وهو أنّ النظر في الآيات الآفاقية والمعرفة الحاصلة من ذلك نظر فكري وعلم حصولي بخلاف النظر في النفس وقواها وأطوار وجودها والمعرفة المتجلّية منها فإنّه نظر شهودي وعلم حضوري. والتصديق الفكري يحتاج في تحقّقه إلى نظم الأقيسة واستعمال البرهان. وهذا ما دام الإنسان متوجّهاً إلى مقدّماته غير ذاهل عنها ولا مشتغل بغيرها. ولذلك يزول العلم بزوال الإشراف على دليله وتكثر فيه الشبهات ويثور فيه الاختلاف. =

حاصل الكلام هو أنّ العلاّمة يركّز بدرجة أقوى على العلوم الحضورية بالقياس إلى العلوم الحصولية. كما يرجع جميع العلوم إلى العلم الحضوري. وهذا الأمر هو نقطة تحوّل لحلّ مشكلات ورفع الشبهات المطروحة في المباحث المعرفية.

٢ ـ مفهوم الكلّي والجزئي

تبنّى المرحوم العلاّمة في مسألة الكلّي والجزئي الرأي المشهور في مقابل رأي أفلاطون الذي كان محلّ نقد، كما ردّ القول بأنّ الكلّي هو عبارة عن «جزئي ذو هالة من الإبهام». هذا وطرح العلاّمة العلاقة والرّابطة بين الصورتين المتخيّلة والمعقولة. كما اعتبر أنّ كل علم كلّي يكون مسبوقاً بعلم جزئي[1].

هذا، ويقول في تعريف الكلّي والجزئي ما يلي:

كما ينقسم العلم انقساماً آخر؛ حيث ينقسم إلى الجزئي والكلّي، بحيث لو لم يكن قابلاً للإنطباق على أكثر من واحد فيكون جزئياً من قبيل «هذه الحرارة التي أحسّ بها» أو «هذا الإنسان الذي أراه». بينما لو كان قابلاً للإنطباق على أكثر من فرد فهو كلّي باعتبار أنّ مفهوم إنسان يقبل الإنطباق على أي إنسان وكذلك مفهوم شجرة ينطبق على أيّة شجرة[2].

كما يقول حول منشأ ظهور وتشكّل الكلّي ما يلي:

= وهذا بخلاف العلم النفساني بالنفس وقواها وأطوار وجودها فإنّه من العيان، فإذا اشتغل الإنسان بالنظر إلى آيات نفسه، وشاهد فقرها إلى ربّها، وحاجتها في جميع أطوار وجودها، وجد أمراً عجيباً، وجد نفسه متعلّقة بالعظمة والكبرياء...

وهذه المعرفة الأحرى بها أن تسمّى بمعرفة الله بالله. وأمّا المعرفة الفكرية... فإنّما هي معرفة بصرية ذهنية عن صورة ذهنية،... (الطباطبائي، الميزان ج٦ ص١٧١ ـ ١٧٢).

(١) الطباطبائي، أصول الفلسفة ص٤٢ ـ ٤٤؛ البرهان ص١٣٨؛ نهاية الحكمة ص٧٤ ـ ٢٤٣؛ حاشية على الأسفار ج١ ص٢٨٦ ـ ٢٩٩ ـ ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

(٢) الطباطبائي، أصول الفلسفة ص٤٢.

يمكن للعلم الكلّي أن يتحقّق بعد تحقّق العلم بالجزئيات؛ إذ لا يمكن لنا أن نتصوّر مثلاً «الإنسان الكلّي» قبل أن نكون قد تصوّرنا أفراد وجزئيات عدد من أفراد الإنسان[1].

بعد أن يبين جملة من التوضيحات، يقول العلاّمة:

وعليه، يكون هناك علاقة حقيقية بين «الصورة المحسوسة والصورة المتخيّلة» وبين «الصورة المتخيّلة والمفهوم الكلّي» وبين «الصورة المحسوسة والمفهوم الكلّي»...

إذاً، يكون العلم الكلّي مسبوقاً بصورة خيالية. كما تكون الصورة الخيالية مسبوقة بصورة حسّية[2].

هذا، ويردّ المرحوم العلاّمة القول الذي يرى بأنّ مفهوم الكلّي هو عبارة عن رؤية الشبح عن بعد[3].

ضمن نقله لنفس هذا الكلام ـ الشبح من بعيد ـ في حاشيته على الأسفار، أجاب عن رأي صدر الدين الشيرازي، وبعد ذكره لإشكالين على ذلك، سعى إلى تسويغ كلام الشيرازي اعتماداً على مباني هذا الأخير بدون

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق ص٤٣؛ البرهان ص١٣٨ ـ ١٣٩.

(٣) فالكلّية خاصة ذهنية تعرض الماهية في الذهن، إذ الوجود الخارجي العيني مساوق للشخصية، مانع عن الإشتراك. فالكلّية من لوازم الوجود الذهني للماهية كما أنّ الجزئية والشخصية من لوازم الوجود الخارجي.
فما قيل «إنّ الكلّية والجزئية في نحو الإدراك بمعنى أنّ الحسّ لقوة إدراكه ينال الشيء نيلاً كاملاً بحيث يمتاز عمّا سواه مطلقاً ويتشخّص، والعقل لضعف إدراكه يناله نيلاً هيّناً يتردّد ما ناله بين أمو ويقبل الإنطباق على كثيرين، كالشبح المرئي من بعيد بحيث لا يتميّز كل التميّز فيتردّد بين أن يكون، مثلاً، هو زيداً أو عمراً أو خشبة منصوبة أو غير ذلك، وليس إلاّ واحداً من المحتملات، وكالدرهم الممسوح المردّد بين الدراهم المختلفة وليس إلاّ واحداً منها» فاسد؛ إذ لو كان الأمر كذلك لم يكن مصداق الماهية في الحقيقة إلاّ واحداً من الأفراد ولكذبت القضايا الكلّية كقولنا: كل ممكن فله علّة، وكل أربعة زوج... والضرورة تدفعه. (الطباطبائي، نهاية الحكمة ص٧٤ ـ ٧٥).

أن ينفي عنه اختياره وقبوله لهذا الرأي[١]. إلاّ أنّ كلامه هنا في حاشيته على الأسفار[٢] وفي غيرها، قد يوهم بأنّه يقبل التفسير الأفلاطوني للكلّي. لكن، مع الأخذ بعين الاعتبار برأيه في محلّ آخر من حاشية الأسفار (حيث لا يقبل هناك تفسير أفلاطون حول الكلّي)[٣] ينبغي القول بأنّ رأيه القطعي هو نفس الرأي المشهور ورأي أرسطو. كما ينبغي القول بأن مجرّد القول والقبول بالمجرّدات العقلية والمُثل النوارنية لا يستوجب أن يكون تفسيره للكلّي هو نفس تفسير أفلاطون. وهو الأمر نفسه الذي ذكرناه حول شيخ الإشراق في «حكمة الإشراق».

وهناك نقطة أخرى جديرة بالذكر مفادها أنّ العلاّمة، وإن كان في بعض كلامه قد خصص مفهوم الكلّي بالمفاهيم الماهوية، إلاّ أنّ هذا التخصيص ليس له وجه.

٣ ـ البديهيات الأوّلية

ذكر العلاّمة الطباطبائي جملة من الملاحظات حول البديهيات ومصاديق البديهي نوردها تباعاً[٤].

لقد قال في تعريفه للبديهي ما نصّه: البديهي والضروري علم لا يحتاج في حصوله إلى الإكتساب[٥].

---

(١) حاشية على الأسفار ج١ ص٢٨٥ ـ ٢٨٦.
(٢) ص٢٩٩.
(٣) المصدر السابق ص٣٠٢ ـ ٣٠٣.
(٤) أصول الفلسفة ص١١ ـ ١٥ ـ ٤٦ ـ ٤٧ ـ ٦٨ ـ ٦٩ ـ ٨٢ ـ ١٠٦ ـ ١٥٦ ـ ١٦٤؛ البرهان ص١٣٦ ـ ١٣٧ ـ ١٤٨؛ نهاية الحكمة ص٤ ـ ٢٥٢ ـ ٢٦٣؛ تفسير ج٥ ص٢٥٤ ـ ٢٧١؛ إعجاز القرآن ص٢١.
(٥) البديهي ـ ويسمّى ضرورياً أيضاً ـ ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب ونظر كتصوّر مفهوم الوجود والشيء والوحدة والتصديق بأنّ الكلّ أعظم من جزئه وأنّ الأربعة زوج. (الطباطبائي، نهاية الحكمة ص٢٥٢).

كما يقول حول رجوع النظري إلى البديهي والضروري: إذا لم ينته التصديق النظري إلى البديهي فإنّ ذلك يستلزم التسلسل المحال[١].

كما يعتقد بأنّ الأوّليات ضرورية «بالذات» بينما سائر البديهيات تعود إلى الأوّليات[٢].

ويقول أيضاً: الأوّليات بديهية لا يحتاج التصديق بها غير تصوّر الموضوع والمحمول[٣].

هذا، وتبقى قضية استحالة اجتماع النقيضين هي القضية الأهمّ والقضية الأصلية ضمن القضايا الأوّلية[٤].

جواباً عن السؤال التالي: هل نحتاج دوماً وفي كل العلوم ـ سواء أكانت حصولية أم حضورية ـ إلى أصل امتناع اجتماع النقيضين؟ وإذا

(١) وأمّا انتهاء النظري إلى الضروري، فلأنّ التصديق النظري حيث كان حصوله متوقّفاً على تصديق آخر، فلو لم يحصل، لم يحصل؛ فلو كان هو أيضاً فكذلك، فلا يقف عند حدّ، فلا يحصل تصديق، هذا خلف. وللزوم حدود غير متناهية بالفعل بين الحدّين الموضوع والمحمول، والمقدّم والتالي في بعض المواضع. هذا خلف. (الطباطبائي، البرهان ص١٤٣).

(٢) ثم نبيّن في فصل أنّ الضروريات ستّة أقسام كما ذكروه. وأنّ غير الأوّليات ليست بضرورية بالذات بل راجعة بالآخرة إليها ببيان عام. وأنّ كل واحد من الأقسام الخمسة غير الأوّليات؛ أعني «الفطريات» و» المحسوسات» و«الحدسيات» و«المتواترات» و«التجربيات» ليس بضروري بالذات ببيان خاص بكل واحد واحد. (الطباطبائي، البرهان ص١٣٦ ـ ١٣٧ وص١٥١ ـ ١٥٣).

(٣) وأولى البديهيات بالقبول الأوّليات وهي القضايا التي يكفي في التصديق بها مجرّد تصوّر الموضوع والمحمول كقولنا: الكلّ أعظم من جزئه والشيء ثابت لنفسه أو المقدّم والتالي كقولنا: العدد إمّا زوج أو فرد. (الطباطبائي، نهاية الحكمة ص٢٥٢ ـ ٢٥٣).

(٤) وأولى الأوّليات بالقبول قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما التي يفصح عند قولنا: إمّا أن يصدق الإيجاب ويكذب السلب أو يصدق السلب ويكذب الإيجاب وهي منفصلة حقيقية لا يستغني عنها في إفادة العلم قضية نظرية ولا بديهية حتى الأوّليات فإنّ قولنا: الكل أعظم من جزئه مثلاً إنّما يفيد العلم إذا منع النقيض وكان نقيضه كاذباً.
فهي أوّل قضية يتعلّق بها التصديق وإليها تنتهي جميع العلوم النظرية والبديهية في قياس استثنائي يتمّ به العلم فلو فرض فيها شك سرى ذلك في جميع القضايا وبطل العلم من أصله. (الطباطبائي، نهاية الحكمة ص٢٥٢ ـ ٢٥٣).

احتجنا إلى هذا الأصل، هل تكون هذه الحاجة بقصد إيجاد العلم أم بقصد مضاعفته؟ جواباً عن هذا السؤال قدّم الفلاسفة المسلمون أجوبة سنذكرها في الأبحاث اللاحقة وكذلك ضمن خلاصة الاستنتاجات النهائية؛ أمّا العلاّمة فإنّه يعتقد بأنّ الحاجة إلى هذا الأصل تنسحب على كل العلوم بحيث لا يتحقّق أيّ علم إذا لم نأخذ هذا الأصل بعين الاعتبار.

حاصل الكلام هو أنّ العلاّمة يعتقد بأنّ الأوّليات هي البديهي الواقعي ضمن العلوم الحصولية. أمّا العلوم الحضورية فهي جميعاً بديهية يقينية وغير قابلة للشك. مضافاً إلى ذلك، فقد أكّد ـ تبعاً لأسلافه من الفلاسفة ـ على رجوع كلّ العلوم إلى البديهيات وارتكازها عليها:

إذا افترضنا تصديقاً علمياً «مقابل الشك» فإنّه إمّا أن يكون بديهياً أو ينتهي إليه. وبعبارة أخرى يكون لدينا تصديق بديهي.

كل معلوم نظري «غير بديهي» يتحقّق بوساطة تأليف البديهيات أو بالنظريات التي تنتهي إلى البديهيات[1][2].

إذاً، تنتهي القضايا النظرية إلى البديهيات. كما أنّ بداهة البديهيات وصدقها أمر واحد. وفي الواقع، فإنّ البداهة تعني اليقين والصدق. وبالنتيجة، يرى العلاّمة بأنّ إشكال المعرفة، حسب نظره، منتف من أصله.

يرى المرحوم العلاّمة بأنّ كل البديهيات تحتاج إلى «أمّ القضايا» (استحالة ارتفاع النقيضين) ـ والتي مرّ بحثها ـ هذا، ويوضّح ضمن سؤال وجواب كيفية هذا الإحتياج؛ فيقول:

إشكال: إذا كان تحصيل وإنتاج العلوم النظرية يحصل من رحم العلوم

---

(١) الطباطبائي، أصول الفلسفة ص٧٩ ـ ٨٠.

(٢) كما يقول: ثم نبيّن في فصل أنّ التصديق ينقسم إلى ضروري ونظري وأنّ النظري ينتهي إلى الضروري. (الطباطبائي، البهران ص١٣٦).
فقد تبيّن من جميع ما مرّ أنّ المقدّمات الضرورية غير الأوّلية ترجع وتنتهي إليها. وقد بان من ذلك أنّ كل مقدّمة نظرية تنتهي إلى أوّليات مترتّبة. (الطباطبائي، البرهان ص١٥٦).

البديهية. والبديهيات مستثناة من هذا الإنتاج فلا يكون معنى لتوقّف البديهي على البديهي. ومع ذلك، تقولون بأنّ كلّ القضايا أعمّ من النظرية والبديهية تتوقّف على قضية امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين.

جواب: إذا تأمّلنا بعقل سليم قضيةً ما ـ سواء كانت بديهية أو نظرية ـ فسنرى بأنّه يمكن لهذه القضية، بنفسها وبقطع النظر عن الخارج وعن محكيها، أن تطابق الواقع أو أن لاتطابقه «احتمال الصدق والكذب». هذا، ولا يمكن بأي حال من الأحوال، أن نقبل بأن تكون قضية ما مع جميع قيودها الواقعية مطابقة للواقع، وفي الوقت نفسه غير مطابقة له. يعني أن تكون صادقة وكاذبة في الوقت نفسه، وتكون غير صادقة وغير كاذبة معاً. ومن هنا، لا يكفي أن نكتفي باختيار أحد طرفي «النفي أو الإثبات» عند استقرار العلم «أو ما يصطلح عليه في المنطق بأنّ الإدراك يمنع من حصول التناقض» بل ينبغي أن يتم إبطال الطرف الآخر أيضاً. وهذا الأمر لا يرتبط بتاتاً بمادة أو بصورة القضايا؛ بل إنّ في حال تمامية المادّة والصورة لقضية ما، فإنّ استقرار العلم يقتضي إثبات أحد طرفي النفي أو الإثبات ونفي الآخر(١).

ثم فيما بعد يوضّح الفرق بين هذين النوعين من ناحية كيفية الاحتياج كما يلي:

يتمثّل الفرق بين البديهيات وبين النظريات في كون النظريات تحتاج للحصول على المادّة والصورة إلى الآخر. بينما البديهيات مادّتها وصورتها معها. تماماً مثل أيّ تركيب في الطبيعة فهو في حاجة إلى آخر مادّة تحليلية، بينما لا تحتاج المادّة الأولى (مادّة المواد) إلى مادّة أخرى لأنّها هي مبدأ المواد. وعليه، يختلف سنخ احتياج كل قضية إلى قضية استحالة اجتماع

(١) الطباطبائي، أصول الفلسفة ص٨١.

وارتفاع النقيضين «أولى الأوائل حسب اصطلاح الفلسفة» عن احتياج النظري إلى البديهي الذي هو احتياج مادي صوري[1].

وبالنهاية، يقول العلاّمة:

فيتّضح ممّا مرّ بيانه، أنّ ارتباط وتوقّف النّظري على البديهي يعود إمّا إلى ولادة مادّة من مادّة وإمّا ولادة صورة من صورة ولا دخل لتوقّف حكم على حكم آخر. وما قيل من أنّ كل القضايا تتوقّف على «امتناع اجتماع» و«ارتفاع النقيضين» يراد به توقّف العلم والحكم لا التوقّف المادّي والصوري[2].

حاصل الكلام هو أنّ العلاّمة يعتقد بأنّ احتياج البديهيات إلى أمّ القضايا هو من قبيل الإحتياج في مقام الحكم وإذعان النفس بذلك. وقد يسمّى هذا الإحتياج احتياجاً تنبيهيّاً. أمّا احتياج النظريات إلى البديهيات فهو من قبيل الاحتياج في مقام الإثبات، وهو حسب تعبير العلاّمة احتياج في المادّة والصورة؛ يعني أنّنا نثبت القضايا النظرية بوساطة القضايا البديهية، بينما نبيّن ونثبّت البديهيات بوساطة أمّ القضايا.

هناك مطلب آخر تناوله المرحوم العلاّمة اهتم فيه ببحث جملة من الشبهات حول البديهيات مع الإجابة عنها. في البداية أشار إلى رأي السفسطائي وإلى كيفية تناوله لهذه المسألة (في الواقع هذه المطالب نفسها كان شيخ الإشراق قد أشار إليها)[3]. ثم يشير إلى الآفات الروحية والنفسية

(١) المصدر السابق ص٨٢.
(٢) المصدر السابق ص٨٢ ـ ٨٣.
(٣) السوفسطي ـ وهو المنكر لوجود العلم مطلقاً ـ لا يسلّم بقضيّة أولى الأوائل، إذ لو سلّمنا كان ذلك اعترافاً منه بأنّ كل قضيتين متناقدتين فإنّ إحداهما حقّة صادقة، وفيه اعتراف بوجود علم ما.
ثم إنّ السوفسطي بما يظهر من الشك في كلّ عقد، إمّا أن يعترف بأنّه يعلم بأنّه شاك. وإمّا أن لا يعترف. فإن اعترف بعلمه بشكّه فقد اعترف بعلم ما، فيضاف إليه تسليمه لقضية أول الأوائل، ويتبعه العلم بأنّ كل قضيتين متناقضتين فإنّ إحداهما حقّة صاقة، وتعقب ذلك علوم أخرى. =

(أو عدم التعقّل وإعمال العقل في العلوم العقلية والمنطقية) ووجود الشبهات بعنوان سبب رئيس لظهور وبروز هذا النحو من إنكار هذه البديهيات.

من جهة أخرى، فإنّ تعارض بعض العلوم فيما بينها إلى جانب تباين آراء المفكّرين يستلزم الشك في البديهيات. في هذه الحالة، يرى العلاّمة بأنّ علاج هذه المسألة يمرّ عبر مراجعة القوانين المنطقية وتوضيحها مع الانطلاق من البديهيات بحيث لا يمكن لأي فرد أن يشك فيها ولو ذرة مثل «ثبوت الشيء لنفسه». في الواقع، ينبغي التنبّه إلى بداهة البديهيات حتى ينتفي هذا الإنكار.

ثم فيما بعد، يشير المرحوم العلاّمة إلى نوع آخر من السفسطائيين لا يقبلون إلاّ وجودهم ووجود إدراكاتهم. وبالتالي، فإنّ هؤلاء ينكرون أيّة حقيقة وراء الأمرين السابقين. ضمن جوابه لهؤلاء، يقول العلاّمة: يقبل الإنسان وجود بعض الأخطاء ضمن الإدراك. كما أنّ قبول خطأ الحواس الخمس دليل في الجملة على قبول «واقع» ما. هذا، وقد بيّن العلاّمة هذا الدليل نفسَه عند جوابه لمن ينكر مطابقة الحواس للواقع.

كما أنّ من يدّعي بأنّ كل العلوم ظنّية ونسبية فإنّه ضمن هذا الإدّعاء نفسه قد ناقض نفسه بنفسه[1].

وضمن حالات أخرى، وبعد أن طرح جملة من الشبهات الموجودة حول المنطق، أجاب عنها بالتنبيه على بداهة الأصول المنطقية وتبيين عدم تعارض العقل والمنطق والشرع[2].

= وإن لم يعترف بعلمه بشكّه بل أظهر أنّه شاك في كل شيء وشاك في شكّه ليس يجزم بشيء لَغَت مُحاجّته ولم ينجح فيه برهان. (الطباطبائي، نهاية الحكمة ص٢٥٣ ـ ٢٥٤).

(١) المصدر السابق ص٢٥٣ ـ ٢٥٥.

(٢) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج٥ ص٢٥٤ ـ ٢٧١.

كما أنّه أجاب عن جملة من الشبهات المطروحة حول العلم وحول الواقعية:

وفيما يلي نذكر جملة من شبهات المثاليين:

حينما نسعى إلى إدراك الواقع، لا يتحقّق لنا إلاّ إدراك «الفكر». وعليه، لا يمكن أن يوجد إلاّ نحن وفكرنا. وبعبارة أخرى، كلّما تصوّرنا أنّنا أثبتنا حقيقة ما، ففي الحقيقة قد حصلت لنا فكرة جديدة. لذا، كيف يتسنّى لنا القول بأنّ هناك «حقيقة خارجية بالنسبة إلينا تقع خارج فكرنا؟» في حين أنّ هذه الجملة نفسها إن هي إلاّ فكرة لا غير.

جواب: كما هو واضح، فإنّ هناك حقيقة في الجملة تمّ إثباتها ضمن هذا الإشكال نفسه وهي «حقيقة ما وفكر ما» معلومة لدينا وهو كلام صحيح. إذ إنّ ما جاء هنا هو أنّ صاحب هذا الإشكال تصوّر بأنّه إذا كانت لدينا حقيقةً واقعية ما قد تعلّق بها علم ما، فإنّ ذلك ينبغي أن يكون مشتملاً على الحقيقة «نفس الحقيقة» لا أن يشتمل على العلم بالحقيقة. في حين أنّ القضية هي بالعكس؛ إذ ما يتحقّق لدينا هو العلم لا «الحقيقة» المعلومة. فهذا التصوّر (عند صاحب الإشكال) هو تصوّر خام باعتبار أنّ ما يكون في قبضتنا هو العلم لا المعلوم. لكن تحصيل العلم يتمّ مع خاصيّة كاشفيته لا أنّه خال منها، وإلاّ فلا يكون علماً. كما أنّه لا أحد يدّعي بأنّ علمنا بالخارج هو تحصيل الحقيقة بنفسها وليس تحصيل العلم بهذه الحقيقة[1].

ثم فيما بعد، يطرح المرحوم العلاّمة مسألة خطأ الحواس:

الشبهة الثانية: حواسّنا التي هي أقوى وسيلة لتحصيل العلم بالواقع، غالباً ما تقع في الخطأ، كما هو الشأن في سائر الوسائل والطرق الأخرى بحيث لا تسلم جميعاً من الأخطاء الكثيرة. كما أنّ المفكّرين، بقدر ما تحصّنوا بكل الوسائل التي تصونهم من الخطأ، فإنّهم لم يتمكّنوا من

---

(١) الطبطبائي، أصول الفلسفة... ص١٣ ـ ١٤.

التخلّص من الوقوع في الخطأ. فكل هؤلاء المفكّرين واحداً بعد الآخر، استسلموا لهذه الحقيقة، فكيف يتمّ الوثوق والإطمئنان إلى وجود حقيقة ما؟

جواب: لا أحد يمكنه أن ينكر وجود الخطأ والزلل في عالم المعلومات. كما لا يمكن لأحد أن يدّعي أنّ كل ما يفهمه هو صحيح وصادق. كما أنّ الفلسفة بنفسها لا تدّعي هذا الأمر. بل إنّ أقصى ما تدّعيه الفلسفة هو أنّ هناك حقيقة ما في الجملة يمكن إثباتها فطرياً. إذ، لو لم نتمكّن من إثبات وجود حقيقة ما فلن نتمكّن من ترتيب أثر منظّم بالنسبة إلى المواضيع؛ فمثلا لم ينتقل خيالنا غالباً إلى الأكل إثر الإحساس بالجوع، كما لم نفرّ غالبا حين نشعر بوجود خطر محدق، كما لم يحرّكنا الإحساس غالباً بمنفعة ما قصد تحصيلها... وغالباً... مع أنّ الفكر الخام موجود لدينا ويمكن لنا متى شئنا وباختيارنا أن نعمل الفكر[1].

ثم فيما بعد، يورد إشكالاً آخر فيقول:

لو كانت كاشفية العلم والفكر للخارج صفة حقيقة، لا أنّها مجرّد فكرة، فلا يمكن أن تتخلّف كما لا يجعلنا نقع ضحية لكل هذه الأفكار المليئة بالتناقض والمعلومات كثيرة الأخطاء. إذ لا يمكن تصوّر وقوع الخطأ والغلط في الحقيقة الموجودة في الخارج. وبما أنّ وجودنا وأفكارنا لا يمكن أن تكون عرضة للغلط فلا يمكن أن نثبت إلاّ وجودنا وأفكارنا وبالتالي لا تكون كاشفية العلم إلاّ وهماً وخيالاً.

جواب: لا يمكن لهذه الشبهة أن تؤمّن غرض المفكّر المثالي باعتبار أنّها تنتهي إلى السفسطة. كما أنّ النتيجة الوحيدة التي تؤدّي إليها هي الجواب التالي: باعتبار أنّ العلم والإدراك ذاتاً يتوفّران على خاصية الكاشفية والتمظهر فينبغي أن لا يقع عرضة للخطأ، فهو يظهر عموماً

(١) المصدر السابق ص١٤.

الوقائع الخارجة عنه. حينئذ، نتساءل: من أين جاءت كل هذه الأخطاء؟ وهل أنّ هذه الأخطاء هي مطلقة أم نسبية؟... جوابنا عن هذا السؤال سيأتي لاحقاً ضمن مقال مستقل"[1].

حاصل الكلام هو أنّ العلاّمة يبيّن أنّ للعلم خاصية «الكشف» كما أنّ الإنسان يقبل الحقيقة الخارجية بوساطة برهان ارتكازي؛ يعني أنّ وجود عالم وراء وجودنا هو قضية قياسها معها. أمّا مسألة المطابقة في الإدراكات فسيأتي ذكرُها لاحقاً.

أشار المرحوم العلاّمة إلى جملة من مصاديق البديهيات والفطريات تمّت الإشارة إلى بعضها سابقاً. من جملة ذلك، يرى بأنّ أصل وجود حقيقة وراء وجودنا ووجود عالم الخارج أمر فطري لا يقبل الإنكار؛ يعني أنّ «وجود عالم وراء وجودنا» هو من القضايا التي يكون دوماً قياسها معها. بالنتيجة، تكون هذه القضية قريبة من البديهي لا أنّها بديهية واقعية[2]:

مع الأخذ بعين الإعتبار هذا المعلوم الفطري (خارج عن الأنا العالمية) في الإنسان إذا سمعنا لأوّل مرّة بأنّ في العالم أفراداً لا يقبلون أصل الحقيقة، ووجود حقيقة عالم الوجود خارج عنّا، فإنّ ذلك يؤدّي إلى تعجّبنا[3].

لا يرى المرحوم العلاّمة بأنّ الحسّ والإحساس يكفي لإثبات وجود عالم خارج بالنسبة إلينا، بل يرى أنّ إثبات وجود عالم الخارج هو من شأن العقل. من هنا، يعتقد بأنّ كون العلم بعالم الخارج فطرياً حسب رأيه، ليس معناه عدم احتياجه إلى الاستدلال والبرهان العقلي. بل يعني بأنّ برهانه حاضر في الذهن فلا يحتاج إلى التفكير والنظر[4].

---

(١) المصدر السابق ص١٤ ـ ١٥.

(٢) فلا يسعنا أن نرتاب في أنّ هناك وجوداً، ولا أن ننكر الواقعية مطلقاً إلاّ أن نكابر الحق فننكره أو نبدي الشك فيه. (الطباطبائي، نهاية الحكمة ص٤).

(٣) أصول الفلسفة... ص١١.

(٤) الذي يناله الحس هو صور الأعراض الخارجية من غير تصديق بثبوتها أو ثبوت آثارها=

كما أنّه ذكر، في بعض كتبه، جملة من مصاديق البديهيات، كما يلي:

حينما قلنا أوّل مرّة مثلاً: «السواد سواد ـ البياض ليس سواداً» فإنّنا قبلنا ذلك وصدّقنا بأنّه:

لا يمكن اجتماع السلب والإيجاب (النفي والإثبات) معاً حول القضية نفسها، كما لا يمكن ارتفاعهما معاً وهو «أصل امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين».

يكون كل شيء ثابتاً لنفسه بنفسه.

لا يمكن سلب شيء عن نفسه.

لا يمكن حصول عرض بدون موضوع.

لا يمكن تحقّق معلول بدون علّة.

كما يمكن إثبات جملة من البديهيات الأخرى...(١)

من بين البديهيات التي لا نشك ذرّة فيها والتي نعتبرها أقوى الأسلحة العلمية تأثيراً، قانون العلّية والمعلولية: «لكل حادثة علّة»(٢).

وهذا هو تماماً الإختيار نفسه الذي يثبته الإنسان لنفسه بشكل فطري(٣).

إذا كان مقصود العلاّمة من «الفطري» في خصوص الاختيار هو معناه الاصطلاحي فلا يخلو كلامه من تأمّل باعتبار أنّنا ندرك الاختيار بالعلم الحضوري. وعليه، ينبغي أن نفسّر اصطلاح «الفطري» على أنّه غير البرهاني والمستغني عن الاستدلال.

=وإنّما التصديق للعقل. فالعقل يرى أنّ الذي يناله الإنسان بالحس وله آثار خارجية منه لا صنع له فيه وكل ما كان كذلك كان موجوداً في خارج النفس الإنسانية وهذا سلوك علمي من أحد المتلازمين إلى آخر. (نهاية الحكمة ص٢٦٢).

(١) أصول الفلسفة... ص٥٨ ـ ٦٩.

(٢) المصدر السابق ص١٥٦.

(٣) المصدر السابق ص١٦٤.

٤ ـ مبدأ العلّية

يؤمن المرحوم العلاّمة بمبدأ العلّية بوصفها إحدى البديهيات، كما استفاد منها في بعض الحالات. إلى جانب ذلك، اعتبر أنّ أخذ هذا المبدأ بعين الاعتبار يُعدّ أمراً ضرورياً لحفظ كلّية القوانين العلمية وإثبات الواجب[(١)].

ضمن توضيحه لأصل العلّية ولحالاتها يقول العلاّمة: الماهية، في حد ذاتها، لا تقتضي الوجود أو العدم، فهي متساوية النسبة بين الوجود والعدم. فلكي تخرج من حالة التساوي هذه فإنّها تحتاج إلى العلّة. وهذا المطلب يتحقّق للإنسان بمجرّد تصوّر الموضوع والمحمول، أي تصوّر أنّ «كل ممكن يحتاج إلى علّة». هذا، ولا يخفى بأنّ ظاهر كلام العلاّمة يدلّ على أنّه بصدد الاستدلال والإثبات؛ إذ على فرض قبول هذا المطلب، ينبغي القول بأنّ قضية: «كل ماهية تحتاج إلى علّة» هي غير قضية «كل ممكن يحتاج إلى علّة» باعتبار أنّ الأولى نظرية بينما الثانية بديهية[(٢)].

ضمن بحثه لكيفية انتقال الذهن إلى «قانون العلّية» الذي هو أحد ابتكاراته وهو نقطة تحوّل مهمّة لحلّ شبهات المعرفة، يقول العلاّمة في هذا الصدد ما يلي:

---

(١) الطباطبائي، نهاية الحكمة ص١٥٦ ـ ٢٦٨ ـ ٢٦٩ ـ ٢٧٠؛ أصول الفلسفة ص٦٧ ـ ١٥٦ ـ ١٧١؛ إعجاز القرآن ص٢١؛ تفسير الميزان ج٧ ص٢٩٣ ـ ٢٩٤، حاشية على الأسفار ج٦ ص١٤ ـ ١٥.

(٢) قد تقدّم أنّ الماهية في حدّ ذاتها لا موجودة ولا معدومة فهي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم فهي في رجحان أحد الجانبين لها محتاجة إلى غيرها الخارج من ذاتها. وأمّا ترجّح أحد الجانبين لا لمرجّح من ذاتها ولا من غيرها فالعقل الصريح يحيله.
وعرفت سابقاً أنّ القول بحاجتها في عدمها إلى غيرها نوع من التجوّز حقيقته أنّ ارتفاع الغير الذي تحتاج إليه في وجودها لا ينفكّ عن ارتفاع وجودها لمكان توقّف وجودها على وجوده. ومن المعلوم أنّ هذا التوقّف على وجود الغير لأنّ المعدوم لا شيئية له.
فهذا الوجود المتوقّف عليه نسمّيه علّة والشيء الذي يتوقّف على العلّة معلولاً له.
(الطباطبائي، نهاية الحكمة ص١٥٦).

من جهة ثانية، وكما قيل، فإنّ نفسنا وقوانا النفسية وأفعالنا النفسانية هي حاضرة لدينا وتكون معلومة لنا بالعلم الحضوري، كما أنّ قوّتنا المدركة متمّثلة بها ومرتبطة بها. إذاً، لا مناص من الإحاطة بها وأخذ صورة لها. وفي هذا الإدراك الحصولي تكون ماهية النفس وماهية القوى النفسانية والأفعال النفسانية باعتبار كونها أفعالنا وقوانا النفسانية فهي حاضرة بالكنه لدى القوة المدركة (وإن كان معنى «الكنه» هنا هو «أيّاً كان هو فهو هو» لا أنّه بمعنى الإحاطة التفصيلية) وكذلك النسبة بين القوى والأفعال وبين النفس والتي هي مثلما أنّها معلومة بالعلم الحضوري وأيضاً معلومة بالعلم الحصولي مثلما هو الشأن في النسبة بين المحسوسات المعلومة والمدركة. وحين مشاهدتنا لهذه النسبة نضطر إلى مشاهدة الحاجة الوجودية ولجوئها إلى النفس ومشاهدة الاستقلال الوجودي للنفس. وفي هذه المشاهدة، يبرز «الجوهر» بعنوان رمز نرى تتوفّرالنفس عليه، وإلاّ فلا يبقى للقوى والأفعال أي وجود لدى النفس. ومن هذه الناحية، نرى النسبة الإحتياجية للقوى وللإفعال مقارنة بالنفس، ونفهم من خلاله بأنّ هذا الإحتياج يستلزم وجود أمر مستقلّ كما نسلّم بشكل كلّي بهذا الحكم.

وعليه، فيما يخص المحسوسات والتي ليس لدينا أيّة فكرة تخص ما وراء هذه المحسوسات، فإنّنا تمكّنّا من الحكم علىٰ كونها عرَضاً تحتاج دوماً إلى موضوع وجوهر، وبالتالي أثبتنا وجود جوهرية وموضوع هذا العرَض. كما أنّ كل هذه المحسوسات تتعاقب عليها الأوصاف المتقابلة أي أننا نرى إلى الآن النور والظلمة والبرودة والحرارة، ثم فيما بعد يحصل لنا فهم هذه الأوصاف، فمن هنا يبدأ انتقال ذهننا إلى قانون «العلّية والمعلولية» الكلّي[1].

وفي مورد آخر، وانطلاقاً من الرأي القائل بأنّ «إحساس البرودة

(١) أصول الفلسفة ص٦٧.

والحرارة شيء يأتي من خارج، بخلاف الإرادة والعلم اللذين هما مرتبطان ومقترنان بالنفس»[1] فقد سعى المرحوم العلاّمة إلى إثبات وجود جوهري وراء وجودنا. إلى جانب ذلك، سعى إلى طرح إمكان انتقال الذهن إلى قانون العلّية عبر التأكيد على ارتباط «الإرادة بالنفس» بالإضافة إلى سائر الإرتباطات والعلائق الأخرى. ثم يواصل كلامه ويقول في هذا الصدد:

ومن هنا، تنتفي معضلة القانون الكلّي للعلّة والمعلول بحيث يتحتّم على الإنسان، بشكل قطعي، إدراك أنّه لا يمكن تحقّق أثر بدون مؤثّر، بحيث يكون لكلّ معلول علّة. بعد ذلك، يؤيّد ذلك توالي المشاهدات للحوادث المرتبطة بأسبابها، مما يقوّي هذا القانون باعتبار أنّ التجربة تجعله غير قابل للشك...[2].

ضمن هذا التحليل، لم يتمّ التفكيك بين مرحلتي تصنيع «المفهوم» وبين تصنيع «القضية» كما لم يتمّ التفكيك أيضاً بين قانون العلّية بم هو قضية حقيقية وكلّية، وبين جريان هذا القانون في عالم الطبيعة. وإن كان يمكن تعليل كلامه حتى يتمّ استظهار هذا التفكيك. مثلاً، يمكن ضمن مقارنة بين النفس وبين الإرادة والعلاقة بينهما، يمكن استنتاج مفهومي العلّة والمعلول (العلاقة ـ طرف العلاقة) ثم يمكن نتيجة لما مرّ قبول أنّ «لكلّ معلول علّة». وبالنهاية، يمكن الاعتقاد بأنّ هذا القانون يجري في عالم الطبيعة ارتكازاً على التجربيات.

يعتقد المرحوم العلاّمة بأنّ قانون العلّية بديهي يكفي مجرّد تصوّر موضوعه ومحموله للتصديق به. يقول في هذا الصدد:

يرى القرآن الكريم بأنّ للحوادث الطبيعية أسباباً كما يقبل بقانون العلّية

---

(١) ضمن تكملته لكلام العلاّمة هنا، أجاب الشهيد مطهّري في ذيل هذا المطلب عن أهمّ شبهات كانت وهيوم.

(٢) المصدر السابق ص١٧١.

والمعلولية. كما أنّ العقل يسلّم بحكمه البديهي والضروري في هذا المجال[1].

لكن، من الضروري أن يتم التفكيك بين بداهة أصل العلّية بعنوان قانون كلّي وبصورة قضية حقيقية (كل معلول له علّة وكل حادث له علّة وكل ممكن له علّة) وبين بداهة هذه العلاقة في الموجودات المادية. كما ينبغي أن نعي بأنّ بداهة هذا الأصل بالمعنى الأوّل لا تستلزم بداهته بالمعنى الثاني. وكذلك ينبغي قبول وجود فرق في البداهة والوضوح وسرّ مطابقة أنواع القضايا الدّالة على هذه المطابقة.

إلاّ أنّه لا منافاة بين كون جريان أصل العلّية في الماديات نظرياً، وبين يقين جميع الناس في الجملة بهذا الأصل. أي أنّ كل الناس ـ بما في ذلك الأطفال ـ على يقين بوجود علاقة علّية معلولية بين حوادث عالم الطبيعة. ولو أنّ هذا اليقين يحصل إثر قياس ارتكازي. لكن، حين يواجه هذا اليقين شبهات أمثال الأشاعرة وهيوم والغزّالي، فإنّها تحتاج إلى إثبات مجدّد ولا يكفي هذا اليقين القبلي.

يعتقد المرحوم العلاّمة بأنّ هذا القانون يجري في كلّ أجزاء العالم، كما يرى بأنّ القرآن الكريم أيضاً يؤيّد جريان هذا القانون باعتبار أنّ نظام العالم من رأسه إلى ذيله يعتبر مصداقاً لهذا القانون[2].

هذا، وقد استعان بهذا القانون لإثبات الواجب[3][4] كما أنّه أضاف إليه برهاناً آخر مستقلاً عن هذا الأصل[5]. وهذه نقطة مهمّة ينبغي أخذها بعين الإعتبار، بالرغم من أنّه يمكن عدم التسليم بتمامية هذا التقرير.

---

(١) الطباطبائي، إعجاز القرآن ص١٢١؛ أصول الفلسفة ص٦٩ ـ ١٥٦.

(٢) الطباطبائي، تفسير الميزان ج٧ ص٢٩٣ ـ ٢٩٤.

(٣) الطباطبائي، نهاية الحكمة ص٢٦٩ ـ ٢٧٠؛ حاشية على الأسفار ج٦ ص١٤ ـ ١٥؛ أصول الفلسفة ص٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٤) من البراهين عليه أنّه لا ريب أنّ هناك موجوداً ما كان هو أو شيء منه واجباً بالذات فهو المطلوب وإن لم يكن واجباً بالذات وهو موجود فهو ممكن بالذات بالضرورة فرجح وجوده على عدمه بأمر خارج من ذاته وهو العلّة... (الطباطبائي، نهاية الحكمة ص٢٧٠).

(٥) المصدر السابق ص٢٦٩ ـ ٢٧٠.

٥ ـ العقل: أنواعه ودرجاته

تماماً مثل سائر الفلاسفة المسلمين، ذكر المرحوم العلاّمة جملة من المطالب المتنوّعة حول أنواع العقل ودرجاته، مضافاً إلى كيفية الإدراك(١).

يقول العلاّمة حول أنواع العقل: يعتقد الحكماء بأنّ العقل ثلاثة أنواع: ١ ـ العقل بالقوّة؛ ٢ ـ العقل التفصيلي؛ ٣ ـ العقل البسيط الإجمالي(٢).

كما يعتقد بأنّ للعقل أربعة مراتب هي: ١ ـ العقل الهيولاني؛ ٢ ـ العقل بالملكة؛ ٣ ـ العقل بالفعل؛ ٤ ـ العقل المستفاد(٣).

يعتبر المرحوم العلاّمة بأنّ مفيض هذه الصور هو موجود مجرّد هو مخزن كل الصور الكلّية المجرّدة(٤).

---

(١) المصدر السابق ص٢٤٧ ـ ٢٤٩؛ تفسيرالميزان ج٨ ص٥٥ ـ ٥٦؛ ج١ ص٤٧ ـ ٤٨؛ ج٥ ص٣١٣ ـ ٣١٤.

(٢) ذكروا أنّ العقل على ثلاثة أنواع: أحدها أن يكون عقلاً بالقوّة أي لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل والثاني: أن يعقل معقولاً واحداً أو معقولات كثيرة بالفعل مميّزاً بعضها من بعض مرتّباً لها وهو العقل التفصيلي. الثالث: أن يعقل معقولات كثيرة عقلاً بالفعل من غير أن يميّز بعضها من بعض وإنّما هو عقل بسيط إجمالي فيه كل التفاصيل. (الطباطبائي، نهاية الحكمة ص٢٤٧).

(٣) ذكروا أنّ مراتب العقل أربع: إحداها العقل الهيولاني وهي مرتبة كون النفس خالية عن جميع المعقولات وتسمّى العقل الهيولاني لشباهته الهيولى الأولى في خلوّها عن جميع الفعليات. وثانيتها العقل بالملكة وهي مرتبة تعقّلها للبديهيات من تصوّر أو تصديق فإنّ العلوم البديهية أقدم العلوم لتوقّف العلوم النظرية عليها. وثالثتها العقل بالفعل وهي مرتبة تعقّلها للنظريات باستنتاجها من البديهيات. ورابعتها تعقّلها لجميع ما حصلت من المعقولات البديهية أو النظرية المطابقة لحقائق العالم العلوي والسفلي باستحضارها الجميع وتوجّهها إليها من شاغل مادّي فتكون عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني وتسمّى العقل المستفاد. (المصدر السابق ص٢٤٨).

(٤) فتعيّن أن المفيض لهذه الصور العقلية جوهر مجرّد عقلي هو أقرب العقول المجرّدة من الجوهر المستفيض فيه جميع الصور العقلية المعقولة عقلاً إجمالياً... (المصدر السابق ص٢٤٩).

٦ ـ أنواع المعقولات

لقد أشار المرحوم العلاّمة ضمن بحثه حول أنواع المفاهيم الكلّية وكيفية تكوّنها، إلى جملة من النقاط كانت منطلقاً لنشوء مطالب قيّمة في باب المفاهيم على يد تلامذته(١).

يقسّم العلاّمة المفاهيم إلى ماهوية وفلسفية ومنطقية. كما يعتقد بأنّ خاصية المفاهيم «الماهوية» هي وجودها بالوجود الذهني والخارجي. أمّا خاصية المفاهيم الفلسفية، فيرى بأنّها ترتبط بكونها موجودة بالوجود الخارجي فحسب. كما يرى العلاّمة بأنّ خاصية المفاهيم المنطقية هي وجودها بالوجود الذهني الصرف(٢). إلاّ أنّه قد لا يمكن اتخاذ هذا الكلام كمعيار قطعي للتفكيك والتفريق بين هذه المفاهيم خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار كون العلاّمة من القائلين بأصالة الوجود واعتبارية الماهية (إسناد الوجود إلى الماهية يكون بشكل مجازي). إذ لو بحثنا المفاهيم بالشكل المتداول فإنّنا سنلاحظ بأنّ كل المفاهيم تكون موجودة في الذهن. أمّا لو كان منظوره هو خصوص مصداق المفهوم، فإنّ المفاهيم المنطقية وحدها التي لا مصداق لها في الخارج. كما أنّك إذا قلت بأنّه يستحيل أن يأتي

---

(١) الطباطبائي، نهاية الحكمة ص٢٤٥ ـ ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٢) ينقسم العلم الحصولي إلى حقيقي واعتباري.
والحقيقي هو المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج فيترتّب عليه آثاره وتارة في الذهن فلا يترتّب عليه آثاره الخارجية كمفهوم الإنسان ولازم ذلك أن تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم وهذا هو الماهية المقولة على الشيء في جواب ما هو؟
والإعتباري خلاف الحقيقي وهو إمّا من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنّه في الخارج مترتّباً عليه آثاره فلا يدخل الذهن الذي حيثيته حيثية عدم ترتّب الآثار الخارجية لاستلزام ذلك انقلابه عمّا هو عليه كالوجود وصفاته الحقيقية كالوحدة والوجود ونحوها، أو حيثية أنّه ليس في الخارج كالعدم...
وإمّا من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنّه في الذهن كمفهوم الكلّي والجنس والفصل فلا يوجد في الخارج وإلاّ لانقلب. (الطباطبائي، نهاية الحكمة ص٢٥٦ ـ ٢٥٧)؛ أصول الفلسفة ص٦٥ ـ ٦٧).

الوجود للذهن فإنّ الماهية الخارجية أيضاً يستحيل مجيئها للذهن. أمّا لو كانت المفاهيم موجودة بالذهن فإنّ مفاهيم من قبيل الوجود والوحدة والوجوب ستكون كذلك بالذهن. وأخيراً ومع أخذ اعتقاده بأصالة الوجود وإعتبارية الماهية بعين الاعتبار، فلا يكون هناك معنى للقول بوجود الماهية بالوجود الخارجي.

وهنا موضوع آخر جدير بالأهتمام، هو مسألة كيفية ظهور المفاهيم. يعتقد بأنّ مفاهيم من قبيل «الجوهر» و«العلّة والمعلول» وحتّى «الوجود» هي مستحصلة بالعلم الحضوري(١).

ابتداءً يتعرّف الذهن على المفهوم الربطي للوجود (كائن) ثم يلحظه بلحاظ استقلالي بصورة ذات إضافة. ثم فيما بعد يلحظ مفهوم الوجود بدون إضافة بحيث يدركه مفهوماً مستقلاً ضمن مصاديقه الحضورية(٢).

لكن، لو أمكن اعتبار مفاهيم «الوجوب» و«الوحدة» و«الكثرة» من مصاديق الوجود، فلماذا لا يمكن انتزاع مفهوم الوجود بشكل مباشر ضمن المصاديق الحضورية، بحيث يتم الاستغناء عن هذا الطريق الطويل المذكور أعلاه؟

---

(١) سيأتي ذكر كلامه حول الجوهر والعلّة والمعلول ضمن الصفحات اللاحقة.

(٢) وأمّا المفاهيم التي حيثية مصاديقها حيثية أنّها في الخارج أو ليست فيه فيشبه أن تكون منتزعة من الحكم الذي في القضايا الموجبة وعدمه في السالبة.

بيان ذلك أنّ النفس عند أوّل ما تنال من طريق الحس بعض الماهيات المحسوسة أخذ ما نالته فاختزنته في الخيال وإذا نالته ثانياً أو في الآن الثاني وأخذته للإختزان وجدته عين ما نالته أوّلاً ومنطبقاً عليه. وهذا هو الحمل الذي هو اتحاد المفهومين وجوداً. ثم إذا أعادت النفس المفهوم مكرّراً بالإعادة بعد الإعادة ثم جعلها واحداً كان ذلك حكماً وفعلاً لها وهو مع ذلك محاك للخارج وفعله هذا نسبة وجودية ووجود رابط قائم بالطرفين اعتباراً.

ثم للنفس أن تتصوّرالحكم الذي هو فعلها وتنظر إليه نظراً استقلالياً مضافاً إلى موصوفيه بعد ما كان رابطاً فنتصوّر وجود المفهوم ثم تجرده فنتصوّر الوجود مفرداً من غير إضافة. فبهذا يتحصّل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم ويقع على مصداقه الخارجي... ثم ننتزع من مصاديقه صفاته الخاصة به كالوجوب والوحدة والكثرة والقوة والفعل وغيرها. (الطباطبائي، نهاية الحكمة ص٢٥٧).

إلاّ أنّه لا ينبغي التغاضي عن تأكيد العلاّمة على العلوم الحضورية والمصاديق الحضورية لهذه المفاهيم المنتزعة منها. وهي النقطة نفسُها التي تغاضى عنها ممّا أدّى به إلى القول بنظريات فلسفية هشّة. بعبارة أخرى، يمكن القول بأنّ إحدى حالات إرجاع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري هي مورد إرجاع المعقولات الثانية الفلسفية بمبدئها الحضوري.

٧ ـ الوجود الذهني والمطابقة

على غرار الفلاسفة المسلمين، طرح المرحوم العلاّمة الوجود الذهني، وكما هو الشأن مع صدر الدين الشيرازي؛ فقد أثار هذا الموضوع من جهات مختلفة. وحين أشار إلى أدلّة الوجود الذهني حول المعدومات والمستحيلات والموجودات علاوة على إثارة شبهة كون العلم نحواً من الإضافة، أضاف إلى الأدلّة السابقة دليلاً جديداً مفاده كما يلي: لمّا كان العلم في أيّ صورة كانت، له شكل وسنخ واحد؛ فإذا ثبت في حالة ما أنّه ليس من الإضافة فسينسحب ذلك على سائر الحالات الأخرى. وعليه، يرتفع وينتفي مشكل المطابقة بالكيفية نفسها. إذ لو لم نقبل هذا الأمر فإنّ ذلك ينتهي بنا إلى السفسطة؛ يعني أنّ هذا الاستدلال شبيه باستدلال شيخ الإشراق حيث يبدو أنّه أخذ المطابقة أمراً مسلّماً منذ البداية[1].

ضمن طرحه لأصل البحث، يقول: المعروف بين الحكماء هو أنّ الماهيات الموجودة في الخارج والتي تصدر عنها آثار خارجية تأتي أحياناً إلى الذهن خالية من هذه الآثار الخارجية[2].

ثم بعد تبيينه لأدلّة الوجود الذهني، يستعرض أدلّة القائلين بكون العلم

---

(١) الطباطبائي، نهاية الحكمة ص٣٣ ـ ٣٩؛ أصول الفلسفة ص٤١ ـ ٤٢ ـ ٤٤ ـ ٤٧ ـ ٤٨ ـ ٤٩ ـ ٦٥؛ حاشية على الأسفار ج١ ص٢٨٥ ـ ٢٨٩ ـ ٢٩٩، البرهان ص١٤١.

(٢) المعروف من مذهب الحكماء أنّ لهذه الماهيات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها وجوداً آخر لا يترتّب عليها فيه آثارها الخارجية... (الطباطبائي، نهاية الحكمة ص٣٢).

نحواً من الإضافة ونحوين من الشبح (الشبح الحاكي والشبح غير الحاكي) ثم ينتقدها ويفنّدها. مجموع الأدلّة التي ذكرها في هذا الصدد هي الأدلّة نفسُها التي ذكرها الفلاسفة السابقون له(١).

يقول العلاّمة حول مطابقة الذهن للخارج: إذا لم نقبل المطابقة فإنّ ذلك يستلزم السفسطة؛ يعني أنّ كل العلوم تستحيل إلى الجهل. وإذا قلت بأنّ كل علم محكوم بالخطأ، فإنّ هذا الإدّعاء ينقض نفسه باعتبار أنّ هذه القضية نفسها هي نحو من العلم(٢).

كما يقول حول مطابقة العلم في المعاني المحسوسة ما يلي: إذا لم تكن حقيقة الماهية المحسوسة موجودة لدينا فإنّ لازم ذلك هو جهلنا بهذه الماهية. في حين أنّنا نعلم بها(٣).

جملة الآراء الجديرة بالإهتمام التي ذكرها المرحوم العلاّمة ـ رضوان الله تعالى عليه ـ يمكن تلخيصها كما يلي:

ألف: إنّ أدلّته حول مطابقة الذهن للخارج هي مصادرة للمطلوب

---

(١) والبرهان على ثبوت الوجود الذهني أنّا نتصوّر هذه الأمور الموجودة في الخارج كالإنسان والفرس مثلاً على نعت الكلّية والصّرافة ونحكم عليها بذلك...
وأيضاً نتصوّر أموراً عدمية غير موجودة في الخارج كالعدم المطلق... فلها ثبوت ما عندنا لإتّصافها بأحكام ثبوتية...
ولا نرتاب أنّ جميع ما نعقله من سنخ واحد...
ولو كان هذا الذي نعقله من الأشياء هو عين ما في الخارج كما يذهب إليه القائل بالإضافة لم يمكن تعقّل ما ليس في الخارج كالعدم والمعدوم ولم يتحقّق خطأ في علم. (المصدر السابق ص٣٢).

(٢) ولو كان الموجود في الذهن شبحاً للأمر الخارجي نسبته إليه نسبة التمثال إلى ذي التمثال ارتفعت العينية من حيث الماهية ولزمت السفسطة لعود علومنا جهالات. على أنّ فعلية الإنتقال من الحاكي إلى المحكي تتوقّف على سبق علم بالمحكي والمفروض توقّف العلم بالمحكي على الحكاية.
ولو كان كل علم مخطئاً يستوجب أيضاً كون هذا العلم بالكلّية مخطئاً فيكذب، فيصدق نقيضه وهو كون بعض العلم مصيباً. (المصدر السابق ص٣٢ ـ ٣٣).

(٣) وهذا بخلاف نفس المعاني المحسوسة إذ لو لم تكن حقيقتها هي عندنا، لزم الجهل بها، وهي معلومة، هذا خلف. بل سلب للشيء عن نفسه. (الطباطبائي، البرهان ص١٤١).

باعتبار كون القول بأنّ العلم لو لم يطابق الخارج لاستلزم الجهل أو استحال إلى السفسطة هو ليس مورداً للإنكار عند الخصم بل هو تماماً عين ادّعائه.

ثانياً: عدم قبول المطابقة في المفاهيم الماهوية هو ليس إنكاراً لمطلق العلم؛ يعني قد يقبل الكثير مواضيع من قبيل العالم الجسماني، ووجود الله، وجودهم أنفسهم ووجود أناس آخرين، إلاّ أنّهم يشكّون في كيفية وصفات وماهيات الأشياء ومطابقتها في هذا المستوى كما لا يحرزون هذه المطابقة. لا يمكن تسمية هؤلاء بالسفسطائيين.

ثالثاً: في ضوء قول المرحوم العلاّمة باعتبارية الماهية وكذلك قوله بعدم صدق إسناد الماهية إلى الخارج، فإنّه يصبح اعتقاده بالوجود الذهني في مقام الثبوت مشكلاً كما لا يمكن أن نصل إلى طرح مقام الإثبات، إلاّ إذا كان مقصوده من المطابقة هو في حد إتصاف الموجودات بالأمور العدمية (الماهيات) في حين أنّ الكثير يستبعدون ذلك.

رابعاً: غالباً ما تحصل الماهيات بالحواس الخمس كما أنّ خطأ الحواس يمنع من تحقّق المطابقة، إلاّ إذا استعانت بالعقل وعن طريق أصل العلّية والسنخية بين العلّة والمعلول، حيث يمكن في بعض الحالات إثبات المطابقة. لكن ينبغي الاهتمام بأنّه لا يمكن، عبر هذا الطريق، إثبات المطابقة في كل الصفات الماهوية ـ مثل اللون ـ وإن كان سيتم حلّ جزء كبير من هذا المشكل.

ذكر المرحوم العلاّمة أبحاثاً حول كيفية تشكّل المفاهيم الماهوية ومطابقتها، أوردناها ضمن بحث «العلم وكيفية ظهوره» فلا نعيده هنا.

٨ ـ العالم الجسماني

يعتقد المرحوم العلاّمة بأنّ وجود العالم الجسماني أمر فطري، وكذلك الفلاسفة السابقون له حيث يعتبرون بأنّ الحس وحده لا يمكن له أن يُسلّم

بوجوده بل إنّ هذا الأمر هو من شأن العقل بما أنّه هو الأقدر على إثباته؛ يعني أنّ الاستدلال والقياس ضروريان لإثبات العالم الجسماني. وبما أنّ هذا القياس والاستدلال ارتكازي ودائمي فإنّ العلم بوجود العالم الجسماني أمر فطري(١).

يقول حول فطرية ويقينية العالم الجسماني ما يلي:

... خارج عن نفسي وهو كوني بحيث يمكنني أن أقوم بأعمال وآثار إرادية فيه. الآن ومع الأخذ بعين الاعتبار هذا المعلوم الفطري في الإنسان، فإذا سمعنا لأوّل مرّة بأنّ هناك أناساً في العالم لا يقبلون بوجود حقيقة للعالم خارجة عنّا، أو لا يقبلون أصل الحقيقة، فإنّنا نتعجّب كثيراً من ذلك...(٢)

هذا وقد أوضح ضمن عدّة حالات بأنّ الحس لوحده لا يمكنه إيصالنا إلى عالم الخارج، بل إنّه يحتاج إلى مساعدة العقل لتحقيق هذا الأمر(٣).

ثم وفي حالات أخرى، أثبت العلاّمة الموجودات الجسمانية اعتماداً على أصل العلّية فقال:

... هذا البياض والسواد الذي نراه، وهذه الحرارة والبرودة التي نحسّ بها، وهذا الطعم الذي نتذوّقه، وهذه الرائحة التي نشمها، وهذا الصوت الذي نسمعه، هي من ضمن هذه الأشياء التي لها هذه الخاصّيّات، إذ إنّ

---

(١) الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ص١١ ـ ١٧١؛ نهاية الحكمة ص٢٦٢.

(٢) المصدر السابق ص١١.

(٣) فإن قلت: نحن كثيراً ما ندرك أموراً من طريق الحس نقضي بتحقّقها الخارجي ونصدّق بوجودها مع الجهل بعلّتها فهناك علم حاصل بالمعلول مع الجهل بالعلّة نعم يكشف ذلك إجمالاً أنّ علّتها موجودة. قلنا: الذي يناله الحس هو صور الأعراض الخارجية من غير تصديق بثبوتها أو ثبوت آثارها وإنّما التصديق للعقل فالعقل يرى أنّ الذي يناله الإنسان بالحس وله آثار خارجية منه لا صنع له فيه وكل ما كان كذلك كان موجوداً في خارج النفس الإنسانية، وهذا سلوك علمي من أحد المتلازمين إلى آخر... (الطباطبائي، نهاية الحكمة ص٢٦٢).

هذه الصفات هي ليست من قبيل صفة علمي أو إرادتي اللتين لا تتقوّمان بدون نفسي. وعليه، فإنّ من يمتلك هذه الخاصيّات هو غير هاتين الصفتين، وهو شيء موجود بجانبي فلا يكون تابعاً ومتقوّماً بي. ومن هنا، يمكن لنا أن نعتقد بوجود حقيقة خارجة عنّا[1].

حاصل الكلام هو أنّ وجود العالم الجسماني أمر بديهي عند المرحوم العلاّمة الطباطبائي، وإن كان ذلك يبتني على قياس وبرهان ارتكازيين. وعليه، يكون وجود العالم الجسماني حسب رأيه من بين الفطريات؛ أي من ضمن القضايا التي يكون قياسها دوماً معها.

الخلاصة

أكّد المرحوم العلاّمة الطباطبائي ـ رضوان الله تعالى عليه ـ على العلوم الحضورية وإرجاعه جميع العلوم إلى العلم الحضوري، كما اتخذ العلوم الحضورية بشكل مبنائي ـ حتى ضمن بحث «العلّة والمعلول» وبعض آخر من المعقولات الثانية الفلسفية ـ. وهذا الأمر فتح الباب لتلامذته، في مجال مباحث علم المعرفة، باعتبار أنّ أبحاث هذا الحكيم الكبير هي مفتاح مهمّ لحلّ المشاكل الأساسية الموجودة في الفلسفة الغربية. وهو الأمر الذي سمح لهم بالتقدّم خطوات كبيرة في طريق حلّ المشاكل الموجودة ضمن بحث «اليقين والمطابقة».

(1) أصول الفلسفة وأصول الواقعية ص١٧١.

الشهيد مطهّري

(١٩١٩ - ١٩٧٩)

كان الشهيد مطهّري - رضوان الله تعالى عليه - على رأس معاصريه من جهة التصدّي لشبهات المباحث المعرفية والرد عليها. لقد كان من أوّل اهتماماته أن يبحث حول هذه المسائل، وأن يكمل ما بدأه أستاذه العلاّمة الطباطبائي ويفتح المجال لمن سيأتي بعده. لذا، فإنّ أبحاث الشهيد المعرفية لها أهمّية بالغة في تاريخ نظرية المعرفة لدى الفلاسفة المسلمين.

سنحاول عرض أبحاث الشهيد المعرفية وتحليلها تحت العناوين التالية:

معنى العلم وأنواعه ودرجاته وأدواته.

أنواع المفاهيم.

العقل واعتباره.

البديهيات الأوّلية.

أصل العلّية.

قيمة المعرفة وبحث المطابقة.

الوجود الذهني.

العالم الجسماني.

١ - معنى العلم وأنواعه ودرجاته وأدواته.

طرح الشهيد مطهّري في هذا الباب جملة من العناوين من قبيل تشكّل

المفاهيم والقضايا وأنواع العلم وإرجاعها إلى الحس والعقل، إلى جانب أصالة العقل والحس، وإرجاع كل العلوم إلى العلم الحضوري مضافاً إلى سبق الإدراك الحسّي لكل المفاهيم، وكذلك مراحل وكيفية الإدراك وأمثال هذه المباحث والتي سنتناولها تباعاً[1].

حول العلم ومعناه، يقول الشهيد:

يحسّ الإنسان في نفسه حالة يمكن أن نسمّيها علماً أو إدراكاً أو معرفة أو وعياً أو أمثال ذلك. في مقابل هذه الحالة تأتي حالة الجهل أو عدم الإدراك والوعي. حين نرى شخصاً لم نره من قبل، أو حين نشاهد مدينة لم نذهب إليها من قبل، فإنّنا نحس في داخلنا بأنّ شيئاً لم يكن لدينا قد حصل لنا، وهو عبارة عن تصوّر هذا الشخص الجديد أو تصوّر هذه المدينة وتصويرها.

أمّا في غياب هذه التصوّرات، فإنّ هذه الحالة تسمّى جهلاً. بينما إذا حصلت هذه الحالة وتحقّقت هذه التصوّرات والتي ترتبط بالأشياء التي تشكّل الحقائق الخارجية، فهذه الحالة تسمّى علماً وإدراكاً. وعليه، يعلم أنّ ذهننا له نحو من الشبه بعملية قبول صور الأجسام لكن مع اختلاف هو أنّ صورالأجسام لا تربط هذه الأجسام بالأشياء الخارجية، أي لا تؤسس لإدراك هذه الأجسام، في حين أنّ صور الذهن تؤسس للإرتباط بهذه الأجسام الخارجية. ولكن لماذا توجد هذه الخاصية في الصور الذهنية فقط؟ وما هي الخاصية التي تختص بها دون الصور الأخرى؟

من يتصدّى لجواب هذا التساؤل هو الفلسفة لا المنطق.

(١) مطهّري، مرتضى الشرح المبسوط للمنظومة ج٣ ص٣٩١ ـ ٢٥٩، وما بعدها؛ وحي ونبوّة ص١٣٥؛ الإنسان والقرآن ص١٨؛ مدخل إلى العلوم الإسلامية قسمي المنطق والفلسفة ص٢٩؛ حاشية على أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ج٥ ص١٠ ـ ١٤؛ ج١ ص٢ ـ ٣ ـ ٤٧ ـ ٥٤ ـ ٧٠ ـ ٧١ ـ ٨٨ ـ ١٠٨ ـ ١٥٩؛ ج٢ ص١٠ ـ ١١ ـ ١٥ ـ ١٧ ـ ٢٠ إلى ٢٦ ـ ٢٨ ـ ٢٩ ـ ٣٠ ـ ٣٢ ـ ٣٧ ـ ٤٠ ـ ٥١ ـ ٥٢؛ المعرفة ص٣٨ ـ ٩٨.

وعليه، فإنّ العلم هو صورة للمعلوم في الذهن، وعلى هذا الأساس قيل في تعريف العلم: العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند الذهن[1].

بعد أن ينقل رأي الحكماء المسلمين حول مراحل الإدراك ومراتبها، يظهر الشهيد بأنّ هذا الإدراك وجداني ويكون معلوماً بالعلم الحضوري. ثم يقول في هذا الصدد:

يرى القدماء، وكذلك المتأخّرون، بأنّ لإدراكات الإنسان ثلاث مراتب:

مرتبة الحس، ومرتبة الخيال، ومرتبة التعقّل.

مرتبة الحس: عبارة عن صور الأشياء الحاصلة عند مواجهة الذهن وارتباطه المباشر بالخارج، وذلك عن طريق استعمال الحواس الخمس، إلى أن تنعكس هذه الصور في الذهن...

مرتبة الخيال: بقاء الإدراك الحسّي في الذهن بعد انقطاع إرتباطه المباشر بالخارج. أو حسب تعبير القدماء: بعد حصول الصورة الحسّية في الحاسّة، تحصل صورة أخرى في إحدى القوى تسمّى خيالاً أو حافظة. وبعد أن تمحى الصورة الحسّية، تبقى الصورة الخيالية بحيث يستطيع الإنسان استحضار هذه الصورة متى ما شاء. وهو ما يصطلح عليه بتصوّر الشيء الخارجي بوساطة الخيال.

تشبه الصورة الخيالية الصورة الحسّية لكن مع هذه الفوارق التالية:

أوّلاً: غالباً، وفي الأحوال العادية، لا تكون واضحة وجليّة.

ثانياً: يتمّ إحساس الصورة المحسوسة دوماً وفق وضع خاص (نسبة خاصة مع الأفراد المجاورين) ووفق جهة خاصة (يميناً أو يساراً أو من أمام أو من خلف أو...) ومكان خاص...

---

(١) مطهّري، مرتضى، التعرف على العلوم الإسلامية / المنطق والفلسفة ص٢٩.

ثالثاً: يشترط في الإدراكات الحسّية أن يحصل ارتباط للقوى الحسّية بالخارج...

مرتبة العقل: كما تم بيانه، فإنّ الإدراك الخيالي أمر جزئي أي لا ينطبق إلاّ على فرد واحد، إلاّ أنّ ذهن الإنسان، وبعد إدراكه لجملة من الصور الجزئية، له القدرة على تصنيع معنى كلّي يقبل الإنطباق على أفراد كثيرة.

... يسمّى هذا النحو من التصوّر تعقّلاً أو تصوّراً كلّياً.

هذه الأنواع الثلاثة من الإدراك هي «بالوجدان» حاصلة وموجودة لدى الإنسان بحيث يحس كل فرد بوجودها لديه بالعلم الحضوري.

يعتقد الفلاسفة المسلمون، قبل صدر المتألّهين، تبعاً لفلاسفة اليونان السابقين لهم، بأنّ القوّة العاقلة والتي تدرك الكلّيات هي فحسب مجرّدة عن المادّة. كما أقاموا براهين على تجرّد النفس، كلّها تتمحور حول القوّة العاقلة.

في المقابل، يعتقد صدر المتألّهين بأنّ القوّة الخيالية، بل كل القوى الباطنية مجرّدة عن المادّة وأثبت ذلك عبر عدم تلاقي خواصّها مع الخواص العامّة للمادّة(١).

وحول أدوات الحسّ، يذكر العقل والفكر والتزكية فيقول:

ما هي أدوات المعرفة؟ أدوات المعرفة هي عبارة عن الحواسّ وقوّة الفكر والاستدلال والتزكية وتصفية النفس ومطالعة الآثار العلمية للآخرين(٢).

علاوة على الحواسّ، فإنّ الإنسان يحتاج إلى أمور أخرى. إذ لتحقيق

(١) مطهّري، مرتضى، حاشية على أصول الفلسفة ج١ ص٥٤ ـ ٥٦؛ مسألة المعرفة ص٩٨ ـ ١٠٩.
(٢) مطهري، مرتضى، الوحي والنبوّة ص١٣٥.

المعرفة، يحتاج الإنسان إلى نوع وأحياناً إلى أنواع من الدراسة والتحليل. ومن المعلوم بأنّ الدراسة والتحليل هما من وظائف العقل...

وعليه، فإنّ أدوات المعرفة هي شرط لازم لتحقّق المعرفة، إلاّ أنّه ليس شرطاً كافياً؛ إذ، ينبغي أيضاً توفّر قوّة أخرى سمّها ما شئت: قوّة أم فكر أم قوّة تفكير أم قوّة عاقلة، وظيفتها التجريد والتعميم وأيضاً التحليل والتركيب، بما في ذلك تحليل وتركيب الكلّيات. نطلق على هذه القوّة اسم القوّة العاقلة[١].

كما يقول حول أنواع العلم ما يلي:

تم تقسيم العلم إلى تصوّر وتصديق لأوّل مرّة عن طريق الحكيم الإسلامي العظيم أبي نصر محمد بن طرخان الفارابي، ثم سريعاً ما وقع تبنّيها من قبل الحكماء والمنطقيين...

وكما تمّت الإشارة إليه، فإنّ من جملة الاصطلاحات الكثيرة التداول في المنطق والفلسفة، اصطلاحا الضروري (البديهي) والنظري.

كما ينقسم كلا القسمين، التصوّر والتصديق إلى بديهي ونظري. البديهي هو عبارة عن ادراك لا يحتاج إلى نظر، أي لا يحتاج إلى فكر. أمّا النظري فهو عبارة عن الإدراك الذي يحتاج إلى النظر والفكر[٢].

هذا، ويقول، حول تقسيم التصوّرات إلى كليّة وجزئية، ما يلي:

وهنا بحث آخر من الأبحاث الأوّلية في المنطق، هو بحث الكلّي والجزئي. هذا البحث هو أوّلاً وبالذات مرتبط بالتصوّرات وثانياً بالتصديقات...

تصوّراتنا للأشياء أو اللغات والألفاظ التي نبيّنها هي نوعان: تصوّرات جزئية وتصوّرات كلّية.

---

(١) مطهّري، مرتضى، مسألة المعرفة ص٣٨ ـ ٤٢.
(٢) مطهّري، مرتضى، التعرّف على العلوم الإسلامية/ المنطق والفلسفة ص٣٠ ـ ٣١.

التصورات الجزئية هي سلسلة من الصور لا تقبل الإنطباق إلاّ على شخص واحد. عند الحديث عن مصاديق هذه التصوّرات لا يكون هناك معنى لكلمات من قبيل «عدّة» أو «كلّ من». إذ إنّ من مصاديق هذه التصوّرات هو تصوّر الأفراد أو الأشخاص المحدّدة مثل حسن وأحمد ومحمود. هذه الصور لا تصدق في أذهاننا إلاّ على فرد خاص، لا أكثر، باعتبار أنّ هذه الأسماء توضع للأفراد مثل حسن وأحمد فهي تسمّى أسماء خاصّة...

مضافاً إلى هذه التصوّرات، فإنّ هناك تصوّرات أخرى تأتي إلى أذهاننا ولها سلسلة من الأسماء الأخرى تشير إلى هذه المعاني والتصوّرات، من قبيل تصوّر الإنسان والنّار والمدينة والجبل وأمثالها. ولتفهيم الآخرين هذه المعاني والتصوّرات نستعمل جملة من المعاني تسمّى اسماً عامّاً. نطلق على هذه المعاني والمفاهيم والتصوّرات اسم الكلّي باعتبار قابلية إنطباقه على أفراد كثيرين بل وأفراد غير متناهية...

إنّ إدراك الكلّي هو علامة الرشد والتكامل التي يتميّز بها الإنسان من سائر الكائنات الحيّة...[1]

كما يطرح تقسيماً آخر للعلم تبعاً لسائر الفلاسفة والمنطقيين وهو تقسيمه إلى «الحصولي» و«الحضوري» كما يذكر تفاصيله بالتبع للمرحوم العلاّمة:

في البدء، وضمن إبراز أصل هذا التقسيم، يقول الشهيد ما يلي:

يُطلق العلم في الاصطلاح الفلسفي على نحوين: العلم الحضوري والعلم الحصولي.

في العلم الحصولي لا يعني أنّ العلم بحقيقة المعلوم تكون حاضرة عند العالِم بل لا يكون إلاّ صورة ومفهوم المعلوم حاضراً لدى العالم مثل علم

(١) المصدر السابق ص٣٣ ـ ٣٤.

النفس بالموجودات الخارجية من قبيل الأرض والسماء والناس الآخرين وأعضاء بدنه.

في العلم الحضوري طبق التعريف المذكور أعلاه، فإنّ العلم والمعلوم متطابقان؛ يعني أنّ وجود العلم هو عين وجود المعلوم كما أنّ إنكشاف المعلوم لدى العالم يتم بوساطة حضور المعلوم نفسه عند العالِم. ومن هذه الجهة يسمّى هذا العلم علماً حضورياً بخلاف العلم الحصولي الذي لا تتطابق فيه حقيقة المعلوم مع حقيقة العلم وإنكشاف المعلوم لدى العالم بوساطة المفهوم أو التصوير المتواجد لدى العالِم. بعبارة أخرى، يسمّى العلم حصولياً لأنّه يتحقّق بوساطة الصورة الحاضرة لدى العالم. وعليه، كلّ اطلاعنا على عالم الخارج في الذهن يطلق عليه اسم العلم الحصولي.

ضمن العلم الحصولي، ما يكتشفه الذهن أوّلاً وبالذات وبدون وساطة هو مجرّد المفاهيم والصوّر الذهنية. لكنّ لهذه المفاهيم خاصّية خاصّة هي الحكاية والإشارة إلى الخارج بشكل يتخيّل الإنسان، على أساسه وفي مرحلة أولى، أنّه يستكشف الخارج مباشرة وبدون وساطة. وفي مرحلة ثانية يقول بأنّ هذه المفاهيم التي أتصوّرها هي أرض وسماء... موجودة في الخارج. وفي مرحلة ثالثة يقول بأنّ منشأ ومبدأ ظهور وتشكّل التصوّرات الذهنية هو التأثيرات الخارجية[1].

وفي محلّ آخر، يطرح هذا التقسيم نفسه مع ذكر نقاط جديدة:

العلم الحضوري هو ما تكون فيه حقيقة المعلوم عين حقيقة العلم، كما أنّ المُدرِك يجد في نفسه الشخصية الواقعية للمعلوم بدون وساطة للتصوير الذهني، مثل أن نريد القيام بعمل ما ونعزم عليه، أو حين نشعر بلذّة أو بألم فإنّ حقيقة الإرادة أو العزم أو اللذة أو الألم توجد لدينا بدون وساطة لصورها الذهنية.

(١) مطهّري، مرتضى، حاشية على أصول الفلسفة ج١ ص٤٧.

هذا هو الفرق بين العلم الحصولي والعلم الحضوري من ناحيتي العلم والمعلوم. كما أنّ هناك فرقاً بينهما من ناحية العالم، وهو في العلم الحضوري يكون خال من أيّة قوّة وآلية خاصة، بل إنّ ذات وحقيقة المعلوم تتحقّق لدى العالم. بينما في العلم الحصولي تتدخّل قوّة خاصّة من القوى النفسانية المختلفة، والتي تكون وظيفتها تصوير المعلوم وتهيئته ووضعه في عهدة النفس حتّى تصبح عالمة به... أي أنّ القوّة الخيالية تهيّئ صورة تلك الحقيقة...[1].

ثم ضمن مواصلته لطرح هذه الأبحاث، يشرع في ذكر ملاك العلم الحضوري:

والآن ينبغي أن ندرك ما هو ملاك العلم الحضوري؟ يعني كيف يتحقّق لدينا العلم الحضوري بشيء ما؟ قلنا سابقاً بأنّ ملاك العلم الحضوري هو الإرتباط والإتصال الوجودي لواقعيتي المدرَك والمدرِك. والآن ينبغي أن نعلم بأي شكل يتحقّق وأي نسبة بين العالم والمعلوم ليتحقّق العلم الحضوري.

هنا جملة من النظريات هي كما يلي:

ألف: كل الحالات النفسانية ـ ومن ضمنها جملة التصوّرات والأفكار التي لها خاصية مباشرة لتشكّل الأعصاب والمخ والتي هي مادّية ـ هي ذات مكان ويمكن لها أن ترتبط وتجتمع معاً في المكان. وسبب كون حالاتنا النفسانية حاضرة لدينا بنفسها هو أنّ لدينا تصوّراً عن أنفسنا (تصوّري أنا). وهذا التصوّر الذي له كيفية مادّية ومكانية هو فعل وإنفعال ومرتبط ومجتمع مكانياً بسائر الحالات النفسانية من قبيل اللذة والألم والإرادة، وتصوّراتنا الأخرى. وبعبارة أخرى، يحصل اتصال وجودي بينها، وهذا الارتباط

(١) المصدر السابق ج٢ ص٢٨ ـ ٢٩.

والإتصال هو منشأ العلم الحضوري والشهودي. عموماً، يتبنّى المادّيون هذه النظرية.

الجواب عن هذه النظرية هو أنّ هذه النظرية لم تفرّق بين تصوّر «أنا» الذي هو علم حصولي وهو غير المعلوم، وبين نفس «الأنا» التي هي علم حضوري وهي عين المعلوم... ثانياً: كما تمّت الإشارة إليه في المقالة عدد ٣ فإنّ الإدراكات ليست مادّية ولا مكانية، وتوجد وراء الأعمال الخاصّة للأعصاب... ثالثاً: وكما تمّ تحقيقه في الفلسفة، فإنّ الإرتباط والإجتماع المكانين معاً لا يمكن لهما أن يكونا ملاكاً للحضور الواقعي لكليهما عند الآخر، إذ إنّ شيئين مكانيين مهما تصوّرنا عدم وجود حاجز بينهما، إلاّ أنّ كلاً منهما ـ في النهاية ـ يتحيّز في مكان غير مكان الآخر، فلا يمكن أبداً أن يكون شيئان مكانيان بينهما اجتماع حقيقي في المكان...

ب ـ سبب العلم الحضوري لأيّ فرد بنفسه هو وحدة العالِم والمعلوم. أمّا سبب العلم الحضوري لأي فرد بحالاته النفسانية فهو تأثير العناصر الروحية في الآخر...

... تنسب هذه النظرية إلى بعض علماء النفس الجدد.

الجواب عن هذه النظرية هو أوّلاً: في هذه النظرية أيضاً لم يتم التفريق بين حقيقة «الأنا» وتصوّر «الأنا». ثانياً: لم يتم تحديد صحيح لنوع العلاقة والإرتباط بين الأمور النفسانية وبين النفس[1].

وضمن مواصلته لبحثه هذا، يبسط نوعين من الارتباط: ارتباط علّي معلولي يكون فيه المعلول عين الرّبط بالعلّة، بحيث يكون ارتباطاً متقوّماً بطرف واحد. أمّا النوع الثاني فهو ارتباط بين أمرين مستقلّين عن بعضهما بحيث يكون لدينا ارتباط بين طرفين. وعليه، فهو يرى بأنّ ارتباط الأمور

(١) المصدر السابق ص٣٢ ـ ٣٤.

النفسانية بالنفس هو من قبيل الارتباط العلّي والمعلولي بحيث يكون انتفاء الإرتباط انتفاء لطرف هذا الإرتباط:

إبصاري أنا وسماعي أنا وتلذّذي أنا هي بنحو بحيث لو نعدم ونحذف حرف «أ» (من أنا) لا تنتفي الرابطة بين الإبصار وبين أنا المُبصِر فقط وبالتالي يبقى مطلق الإبصار. بل إنّ إفتراض انقطاع النسبة بين أنا المبصر وإبصاري هو بالضرورة عين افتراض انعدام مطلق الإبصار[1].

ثم يستمرّ الشهيد في كلامه، فينقل نظرية ثالثة ثم ينتقدها وبالنهاية يعرض النظرية النهائية فيقول:

ج: ضمن كلّ العلوم الحضورية، دوماً يكون العالم عين المعلوم بحيث كل شيء من الحالات النفسانية والتفكير والأحاسيس عالمٌ من جهة ومعلومٌ من جهة ثانية. فكل من هذه العناصر تكون مدركة لنفسها بنفسها. كثير من الفلاسفة ومن علماء النفس يتبنّون هذه النظرية.

الجواب عن هذه النظرية واضح. إذ، أوّلاً: كل من هذه العناصر المشار إليها يدرك ويجد في نفسه أنّه واحد وأنّه يبصر ويسمع ويتألّم ويتلذّذ. ثانياً: كل حالة من هذه الحالات، حين التعلّق والإرتباط وعند حصول النسبة، تجد في نفسها حقيقة أخرى نعبّر عنها بحقيقة «أنا».

د: معيار العلم الحضوري هو حضور واقعي لشيء عند شيء آخر. ويتحقّق هذا الحضور في محلّ بحيث يكون هناك وجودٌ جمعيٌّ بدون أبعاد ولا فواصل زمانية أو مكانية والتي هي من خاصيات المادّة.

توضيح كون كلّ موجود ليس له وجود مكاني ولا زماني ولا أبعاد أو امتدادات وفواصل، مناطاً للتفرّق والغياب (أي المجرّد بحسب اصطلاح الفلاسفة) فإن وجوده بالضرورة وجود من نفسه، كما أنّ وجود كل شيء له معه اتصال وارتباط ذاتي (القسم الثاني للإرتباط ـ العلّي والمعلولي ـ الذي

(1) المصدر السابق.

تم شرحه أعلاه) غير خاف عنه بحيث يكون قادراً على درك نفسه وكل ما له معه ارتباط ذاتي ودرك وجوده بالعلم الحضوري. بعبارة أخرى، إنّ ملاك العلم الحضوري هو أنّ حقيقة المعلوم لا يمكن أن تحتجب عن حقيقة العالِم. ويتحقّق هذا الملاك عند غياب الأبعاد والامتدادات المكانية الزمانية سواء أكانت بين حقيقة العالم والمعلوم وحدة حقيقية مثل العلم الحضوري للنفس بنفسها، أم كان المعلوم فرعاً متعلّقاً وجوداً به مثل العلم الحضوري للنفس بآثارها وأحوالها. وبالنتيجة، وكما تمَّت الإشارة إليه في المتن أعلاه «ندرك ونجد في أنفسنا حقيقة أي شيء (بالعلم الحضوري) فهي إمّا عين نفسنا أو مرتبة ملحقة لوجودنا ينبغي أن يكون موجوداً». لقد اختار هذه النظرية محقّقو الفلاسفة المسلمين ويأتي على رأس هؤلاء المحقّقين صدر المتألّهين[1].

وهنا بحث آخر لا يقلّ أهمّية عن سابقه أوضحه الشهيد مطهّري تبعاً للمرحوم العلاّمة (مع تفصيل أكثر) وهو إرجاع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري:

خلاصة هذه النظرية هي أنّ القوّة المدركة أو قوّة الخيال هي قوّة تختصّ بأخذ الصور وتصوير الحقائق والأشياء، سواء أكانت هذه الحقائق برّانية (خارجية) أم دخلانية (نفسانية) فإنّ هذه القوة تهيّئ كل التصوّرات الذهنية المجتمعة في الذاكرة كما أنّ الأعمال المختلفة والمتعدّدة تصبح واقعاً بوساطة هذه القوة. إلاّ أنّ هذه القوة في حدّ ذاتها لا تتمكّن لوحدها من إنتاج التصوّر. إذ إنّ الأمر الوحيد الذي يمكنها أن تنجزه هو أنّها كلّما صار بينها وبين حقيقة ما اتصال وجودي فإنّها تصنّع وتوجد صورة لهذه الحقيقة وتودعها في الذاكرة. وعليه، يكون الشرط الأصلي لظهور تصوّرات الأشياء والحقائق للذهن هو الارتباط والإتّصال الوجودي لتلك الحقائق

(١) المصدر السابق ص٣٥.

بحقيقة القوة المدركة التي تنحصر وظيفتها في التصوير وأخذ الصور للوجود نفسه بدون أن تكون مستقلّة ومنفصلة، بل هي فرع وشعبة من فروع وشعب القوى النفسانية. كما أنّ الإرتباط والإتصال الوجودي لهذه القوة، مع الحقائق، إنّما يتحقّق ذلك حين تكون النفس مرتبطة ومتصلة وجودياً بهذه الحقائق. وعليه، يمكن القول بأنّ الشرط الأصلي لظهور تصوّرات الأشياء والحقائق للذهن هو الإتصال الوجودي لهذه الحقائق بحقيقة النفس. وكما سيتم الإشارة إليه لاحقاً، فإنّ الإتصال الوجودي لحقيقة ما بحقيقة النفس يستوجب حضور تلك الحقيقة للنفس بالعلم الحضوري. وبالتالي، من هنا تبدأ فعالية الذهن والقوة المدركة؛ أي أنّ النفس تنال عين الحقيقة بالعلم الحضوري، فإنّ القوة المدركة (قوة الخيال) ـ وهي التي قلنا، ضمن هذا المقال، بأنّها تبدّل العلم الحضوري إلى العلم الحصولي ـ توجد وتصنّع صورة لهذه الحقيقة وتحفظها في الحافظة، وكما يصطلح عليه، فإنّها تُعلم بهذه الحقيقة عندها بالعلم الحصولي.

طبق هذه النظرية، يمكن مبنائياً تعميم ذلك على كل العلوم الحصولية، أي تمام معلوماتنا العامّة والذهنية بالنسبة إلى عالم الخارج والداخل (العالم النفساني) ترجع إلى العلوم الحضورية. كما أنّ مناط وملاك العلوم الحضورية هو الإتّحاد والإتّصال لوجود حقيقة الشيء المدرَك والمُدرِك[1].

ما يلزم قوله حول هذا القسم من كلام الشهيد مطهّري والعلاّمة الطباطبائي، هو أنّ هذا التبيين لا يثبت بأنّ علمنا بالعلم الخارجي هو علم حضوري (وهو ما صرّح به الشهيد مطهّري نفسه في أبحاثه السابقة مؤكّداً على أنّ علمنا بعالم الخارج هو علم حصولي) بل إنّ تأثير نفسنا على الإبصار والسماع واللمس وغيره (التأثير النفساني) هو معلوم حضوري تأخذ قوّة الخيال منه تصويراً يمكن أن يكون هذا التأثير مطابقاً للخارج كما

(١) المصدر السابق ص٢٧ ـ ٢٨.

يمكن أن لا يكون كذلك. لا يمكن أبداً لهذا البيان أن يثبت المطابقة الذهنية مع الخارج. لذا، سعى كلّ من المرحوم العلاّمة والشهيد مطهّري إلى طرح مسألة الوجود الذهني بغية حلّ مشكل المطابقة. هذا، ولا يخفى أنّ إغفال هذه النقطة يؤدّي إلى بروز مشاكل عدّة في طريق فهم أبحاث هذين الفيلسوفين الكبيرين، ضمن مواضيع علم المعرفة (بحث المطابقة). كما أنّ إرجاع العلوم الحصولية إلى العلوم الحضورية فيما يخص المعقولات الثانية الفلسفية والبديهيات، يعني إرجاع المفاهيم التصوّرية للبديهيات والتصديق بها، إلى العلم الحضوري، هو أمر آخر يرفع وينفي مشكل المطابقة ضمن البديهيات الأوّلية.

ثَمَّ نقطة أخرى هي أنّ تبنّي فكرة كون العلم أو خصوص العلم الحضوري أو أبحاث العلم الوجودية والمعرفية أمراً مجرّداً لا يكون له أي دخل في أبحاث نظرية المعرفة. إذ، يمكن تناول أبحاث نظرية المعرفة بقطع النظر عن الأبحاث المشار إليها أعلاه. مع ذلك، فإنّ أخذ هذه الأبحاث بعين الإعتبار يضفي عليها وضوحاً أكثر. لكن حتى هيوم وهو الذي لا يعتقد بأيّ أمر من الأمور المشار إليها، ورغم تردّده وتشكيكه في وجود عالم خارج النفس، فإنّه يتحدّث عن إحساسه بعالم الخارج وبالعوارض النفسانية بوصفها حقائق غير قابلة للإنكار. يعني أنّه يمكن التردّد والشك في قضية من قبيل «السماء موجودة» لكنّي مع ذلك أحسّ بوجود السماء، أو يبدو لي أنّ السماء لها وجود. وهذا الإحساس والتأثير الدخلاني غير قابل للإنكار بالنسبة إليّ وحتى الإحساس بالألم والفرح أيضاً غير قابل للإنكار. كما أنّ التسليم بهذا القدر من الحقائق ليس له ابتناء على المباحث الوجودية للعلم. وبهذا المقدار من البحث، يمكن متابعة أبحاث نظرية المعرفة، وإن كانت هذه الأبحاث تضفي توضيحاً أكبر على أبحاث العلم الوجودية.

يقول الشهيد مطهّري ضمن تبيين مصاديق العلم الحضوري ما يلي:

إلى هذا الحد تمّ تبيين ثلاثة أنواع من العلم الحضوري:

العلم الحضوري للنفس بنفسها.

العلم الحضوري للنفس بالأعمال الواقعة ضمن دائرة وجودها.

العلم الحضوري للنفس بالقوى والأدوات التي هي وسيلة لتحقق هذه الأعمال[1].

ضمن توضيحه لكلام المرحوم العلاّمة عندما قال: المحسوسات موجودة مع حقائقها في الحواسّ، وهو أيضاً نحو من العلم الحضوري»، يقول الشهيد مطهّري ما يلي: هذا القسم هو عبارة عن سلسلة من الخواص المادّية لحقائق مادّية من الخارج تظهر للوجود عن طريق الحواس والإتصال بالقوى الحاسّة مع النفس. وهو من قبيل الأثر المادّي الحاصل في شبكية العين حين الإبصار إثر تأثير أعصاب العين بخواصّه المخصوصة وفي شروط معيّنة إلى أن تظهر في شكل صورة خاصّة.

هذا القسم هو بنحو ما أهم أقسام العلم الحضوري باعتبار أنّ أكثر الصور الذهنية التي تُحفظ في الذاكرة تأتي عبر هذه الطريق. ومضافاً إلى ذلك، فإنّ النّفس تحصل أيضاً على المعلومات حول عالم الخارج بوساطة هذه الطريق كذلك.

من هنا، يصبح معلوماً أنّ المحسوس ابتداء وفي الدرجة الأولى إنّما هو هذه الآثار المادّية الحاصلة بوساطة أعصابنا عبر العين أو الأذن أو الأنف أو غيرها ممّا يفضي إلى فعل وانفعال بحيث يصبح كأنّه جزء من أبداننا. كما أنّنا لا نتمكّن بأي وجه من الوجوه من أن نحسّ بعالم الخارج بلا وساطة من وجود نفسه، بل إنّ ما يمكن لنا أن نحكم عليه حسيّاً بالنسبة إلى عالم الخارج مع ملاحظة نوع من التجربة والتعقّل هو أنّنا دوماً في حاجة إلى هذه التجربة وهذا التعقّل. وهي من قبيل الوسيلة التي تعمل بصفة

(١) المصدر السابق ص٣٧.

آلية رغم أنّنا غافلون عن وجودها. ثم سنوضّح فيما بعد، أنّه حتى الاعتقاد بوجود عالم الخارج لا يتحقّق بوساطة الإحساس بشكل مباشر، ولا هو أمر بديهي عقلي، بل حين تكوّن هذا الاعتقاد تتدخّل التجربة والتعقّل أيضاً. وسنوضّح ذلك بشكل أكبر عند الحديث حول حدود الحس والعقل والعلم والفلسفة[١].

هذا الموضوع يؤيّد النقطة التي ذكرت في الصفحات السابقة والتي مفادها أنّ علمنا بعالم الخارج هو من العلم الحصولي، كما أنّ مطابقة العلم لعالم الخارج وأصل وجود عالم الخارج تبتنيان على قياس وبرهان يتشكّلان في الذهن. بالرغم من ظاهر عبارات جميع الفلاسفة حول الوجود الذهني، فإنّ الشهيد مطهّري يقول:

ما يُبحث ضمن أبحاث مطابقة الذهن للخارج والوجود الذهني، هو مطابقة الصورة ومفهوم الماهيات، إلى جانب تأثير النفس في الإبصار والسماع لا أنّه التفاعل المباشر مع نفس موجودات عالم الخارج. هذا المطلب هو من النقاط الدقيقة التي تفطّن إليها الشهيد مطهّري.

وهناك بحث آخر أشار إليه الشهيد مطهّري وهو كيفية ظهور المفاهيم (التصوّرات). في هذا السياق، يعتقد بأصالة الحس.

بعد تبيينه لنظرية المشّائين وصدر المتألّهين، يختار الشهيد مطهّري الرأي الثاني ويعلّل ذلك:

ترتبط هاتان النظريتان بالمراحل المختلفة للمعرفة والإدراك، وبكيفية انتقال الصورة من الحالة الحسّية إلى الحالة الخيالية ثم إلى الحالة العقلية.

النظرية الأولى ترتكز على مسألة «التجريد» التي يتبنّاها ابن سينا والشيخ نصير الدين الطوسي، في حين قال صدر المتألّهين بالنظرية الثانية المسمّاة «بالتعالي» والتي بينّاها بشيء من الإجمال. لكن، مع كل ذلك،

(١) المصدر السابق ص٤٠.

فإنّ هناك إجماعاً بين الجميع على أنّ عمل الذهن ينطلق من الحواس، سواء أكانت الصورة العقلية هي نفسها الصورة الحسّية، أم أنّ الصورة العقلية هي مرتبة أعلى من الصورة الخيالية إلى جانب كون الصورة الخيالية هي نفسها أعلى من الصورة الحسّية. في كل الأحوال فإنّ الذهن ينطلق من الحواس ليحصّل الصورة الحسّية ثم الصورة الخيالية، وبالنهاية يحصل على صورة عقلية هي أولى المعقولات التي تبرز للوجود. يطلق على هذه المعقولات اسم «المعقولات الأوّلية» أي أولى المعقولات التي تأتي إلى الذهن والتي هي صورة مباشرة للخارج[1].

وفي بعض الحالات ضمن كتاباته، ردّ نظرية أفلاطون المسمّاة «بالتذكّر» حيث قال:

ضمن هذه الآية الكريمة، تم التصريح بأنّ الإنسان ـ بخلاف نظرية أفلاطون ـ حين بدء حياته ومجيئه إلى هذه الدنيا كان فاقداً لأي نوع من أنواع المعرفة. ثم أنعم الله تعالى عليه بالحواس حتى يتمكّن من التعرّف على العالم وكشفه وتحليله[2].

كما تمّ التأكيد غير مرّة على أنّ كل إدراك يكون مسبوقاً بالحسّ مثل قوله:

كما تمّت الإشارة إليه سابقاً ضمن المقدّمة... أساس نظرية هذاالمقال، هو أنّ الإدراك الجزئي يكون مقدّماً على الإدراك الكلّي. ونحن أحياناً، ضمن تعبيرنا، نذكر أنّ الإدراكات الحسّية مقدّمة على الإدراكات العقلية.

غير أنّه ينبغي أن لا يفسَّر هذا الكلام على أنّ المقصود منه هو خصوص الحواس الظاهرية والباطنية الإعتيادية والتي يعرفها الجميع؛ باعتبار أنّنا هنا لا نريد بذلك استقصاء وتتبّع الحواس العامّة للبشر، أو بحث إمكانية وجود حواس خاصة غير هذه الحواسّ العامّة.

---

(١) مطهّري، الشرح المبسوط للمنظومة ج٣ ص٢٩٤ ـ ٢٩٥ وص٣٥٩ ـ ٣٦٠.

(٢) مطهّري، الوحي والنبوّة ص١٣٦.

وكما ستتمّ الإشارة إليه في هذا المقال، فإنّنا نتّبع قاعدة كلّية مفادها أنّ «كل علم حصولي مسبوق بعلم شهودي حضوري» سواء أكان هذا العلم الحضوري الشهودي متحقّقاً بوساطة إحدى الحواس الظاهرية أو الباطنية، أم بوسيلة أخرى[1].

كما قال في محلّ آخر:

كما أشير إليه ضمن المقال رقم ٤ السابق، فإن التجربة العمومية تشهد بأنّ كل من فقد حسّاً من الحواسّ بحيث لا يمكنه أن يحقّق جملة من المحسوسات المرتبطة بهذا الحس الجزئي، فإنّه سيفقد أيضاً قدرة الإدراك العقلي والكلّي والتصوّر العلمي المتوقّف على هذا الإحساس المفقود[2].

وضمن ردّ التصورات الفطرية وذكره لخلاصة هذه المطالب، يقول الشهيد مطهّري:

في البدء، لا يكون للذهن أيّ تصوّر بل يكون مثل ورقة بيضاء مستعدّة لقبول أي تصوير. بل ستتم الإشارة إليه لاحقاً أنّ النفس تكون في البدء فاقدة للذهن. وعليه، لا يمكن قبول رأي الفلاسفة الغربيين الجدد القائلين بوجود التصورات الفطرية.

تأتي التصوّرات والمفاهيم القابلة للإنطباق على المحسوسات إلى الذهن عبر الحواس.

لا تنحصر التصوّرات الذهنية للبشر في ما ينطبق على الأفراد المحسوسة والتي تأتي إلى الذهن عن طريق الحواس البرّانية أو الدخلانية. إذ توجد تصوّرات ومفاهيم كثيرة تأتي إلى الذهن من طرق أخرى وبأشكال أخرى.

---

(١) مطهّري، حاشية على أصول الفلسفة ج٢ ص٢٠ ـ ٢١.
(٢) المصدر السابق ص٢٤.

قبل أن يشكّل أي مفهوم، فإنّ الذهن ينطلق من حقيقة من الحقائق الحاضرة لديه بالعلم الحضوري.

مع أنّها في البدء فاقدة لأي تصوّر، فإنّ النفس تبدأ فاعليتها الإدراكية بوساطة الحواسّ[1].

النقطة الجديرة بالذكر هنا هي إشارته إلى قسم ثالث من التصوّرات يكون بشكل غير مباشر مسبوقاً بالحس؛ إذ يقول في هذا المجال:

إذ، سنشير لاحقاً إلى أنّ الذهن بالضرورة واجدٌ لسلسلة أخرى من التصوّرات، لا تحصل بوساطة أي من الحواس وعليه، لا مفرّ من القول بأنّها تأتي إلى الذهن عبر أمر آخر. وفي الوقت نفسه سنقول لاحقاً، بأنّ هذه الحواس، وإن لم تأت إلى الذهن بشكل غير مباشر، إلاّ أنّ ذلك لا يعني بالضرورة أنّها حاصلة بنفسها فطرياً في العقل. بل في الواقع يحصلّها الذهن إثر سلسلة من الإدراكات الحسّية وبعد تطوّرات خاصّة[2].

كما يقول في ردّ القول بأصالتي الحس أو العقل ما مفاده:

نريد ضمن هذا المقال، إبطال النظريتين المعروفتين في الغرب بحيث نهدف إلى إثبات عدم صحّة النظريتين العقلية والحسّية؛ يعني ليس الأمر كما يفترض العقليون بأنّ العقل يتوفّر على جملة من المفاهيم والتصوّرات بالفطرة وبالذات، كما أنّ الأمر ليس كما يرى الحسيّون بأنّ محتويات الذّهن منحصرة في ما يصوّره الذهن من ظواهر خارجية أو نفسانية بوساطة إحدى الحواس البرّانية أو الدخلانية. وبعبارة أخرى، سيتم تحقيق خطأ ما يقول به العقليون من أنّ للعقل خاصّية ذاتية يمكنه بها أن يبتدع جملة من المفاهيم لديه بدون توسّط أيّة قوّة أخرى. كما سيتم أيضاً نفي تصوّرالحسيّين بأنّ عمل العقل منحصر في تجريد وتعميم وتجزئة وتركيب

(١) المصدر السابق ص٢٥.
(٢) المصدر السابق ص٢٥.

الصور المحسوسة. بل نسعى إلى إثبات أنّ للقوة الإدراكية للإنسان وظيفة أخرى نسمّيها نوعاً خاصّاً من الإنتزاع أطلقتُ عليها في هذا المقال تسمية «الإعتبار». هذا الاعتبار أو الإنتزاع هو الذي يُوجِد في الذهن البشري البديهيات الأوّلية التصوّرية في المنطق كما يُوجِد أغلب المفاهيم العامّة في الفلسفة. يسمّى هذا القسم من المفاهيم االانتزاعية مفاهيم عامّة لأنّه أكثر التصوّرات العارضة على ذهن البشر كلّية وعمومية بحيث لا يمكن أن توجد تصوّرات أكثر منها كلّية. من ضمن هذه التصوّرات نذكر تصوّر الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وأمثالها. هذا، وكما ستتم الإشارة إليه لاحقاً، من جهة أنّ ظهور هذه المفاهيم العامّة في الذهن يكون متأخّراًعن المفاهيم «الخاصّة» وبالأخصّ الحاصلة من المحسوسات الخارجية. وفي هذا السياق، تقع هذه المفاهيم في الدرجة الثانية (المعقولات الثانية) لكنها بلحاظ منطقي هي «بديهيات أوّلية»؛ أي أنّها تقع بلحاظ فلسفي ونفساني في الدرجة الثانية، إلاّ أنّها باللحاظ المنطقي تقع في الدرجة الأولى.

مضافاً إلى ذلك، فقد تمّ ضمن هذا المقال، بيان كيفية ظهور سلسلة من التصوّرات الأخرى، بعضها بديهي أوّلي مثل مفهوم العلّية والمعلولية، والجوهر والعرض، وبعضها ليس كذلك. مع ذلك، فإنّ عموم الفلاسفة إمّا سكتوا عن بيان كيفية ظهور هذه المفاهيم، وإمّا كانوا متحيّرين فيها. هذا، وقد استفدنا في بيان هذه الكيفية من الشهود النفساني الخاص قصد حلّ هذه المعضلة ورفع هذا الإشكال. هذا، وسيأتيك مزيد من التفاصيل لاحقاً(١).

طرح الشهيد مطهّري بحثاً مستقلاً حول كيفية ظهور المفاهيم الفلسفية من قبيل العلّة والمعلول ويقول:

---

(١) المصدر السابق ص١١ ـ ١٢.

يبتني هذا المقال على كون قانون العلّية والمعلولية أمراً واقعياً. كما سيتم إبطال الشبهات المطروحة في هذا المورد قديماً وجديداً ضمن المقال التاسع المخصّص لبيان هذا القانون. طبق القاعدة الكلّية التي تمّ بيانها في صدر هذا المقال والتي كان مفادها أنّ «كلّ علم حصولي مسبوق بالعلم الحضوري» وما لم يوجد لدى الذهن عيّنة لحقيقة الشيء فإنّه لا يتمكّن من تكوين تصوّر عنه، سواء أكانت هذه العيّنة موجودة داخل ذات النفس أم حاصلة بوساطة الحواس الخارجية. يستكشف الذهن عيّنة العلّة والمعلول ابتداء داخل النفس ثم يصنع منها تصوّراً وفيما بعد يوسّع من دائرة حالات هذا التصوّر. وكما تمّت الإشارة إليه سابقاً، فإنّ النفس تدرك نفسها كما تدرك أيضاً آثارها وأفعالها التي هي من قبيل الأفكار وذلك بشكل حضوري لا بشكل حصولي؛ يعني أنّ النفس تستكشف حقيقة هي نفس حقيقة ذاتها، وبما أنّ المعلولية هي عين حقيقة وجودها، فإنّ إدراك هذه الآثار هو عين إدراك معلوليتها. وبعبارة أخرى، فإنّ النفس تدرك بالعلم الحضوري، ذاتها وآثارها وأفعالها بما هي متعلّق وجود ذاتها. كما أنّ هذا النحو من الإدراك هو عين إدراك المعلولية. هذه خلاصة نظرية هذا المقال، إلاّ أنّ التوضيح الكامل لهذه المسألة يحتاج إلى إنارة قانون العلّة والمعلول بلحاظ فلسفي وبرهاني[1].

كما يقول حول مفهومي «الجوهر» و«العرض» ما مفاده:

حقيقة هذا الموضوع هي أنّنا نشهد حقيقة الجوهر والعرض أو بعبارة أخرى حقيقتي الإستقلال والإرتباط والإحتياج نشهدها في باطن أنفسنا. كما أنّ منشأ ظهور هذا التصوّر باطني[2].

ويواصل الشهيد مطهّري بحثه هذا، ويردّ رأي من يقول بظهور هذه المفاهيم عبر الحواسّ الظاهرية؛ إذ يرى الشهيد بأنّ ما ينتج من الحس

---

(1) المصدر السابق ص٦٢.
(2) المصدر السابق ص٦٥.

الظاهري هو ليس إلاّ شيئاً هو نحو من التعاقب والتقارن. وعليه، فهو لا يرى بأنّ الحس الظاهري يكفي لتحقّق مفاهيم الإحتياج والتعلّق والمعلولية.

يمكن القول بأنّ هذه الفقرة هي من نفائس كلام الشهيد مطهّري ومن أرقى أبحاثه في باب علم المعرفة بحيث يمكن بالإرتكاز عليها حلّ المشاكل المعرفية التي وقع فيها كلّ من هيوم وكانط اللذين سلكا طريقاً غير مجدية في هذا المجال.

بعد ذلك، طرح الشهيد مطهّري بحثاً آخر مهمّاً حول كيفية ظهور «التصديقات». يقول في هذا الصدد:

إنّ الإختلاف النظري حول مسألة «طريق حصول العلم» والواقع بين علماء الشرق والغرب، وبين الحسيين والعقليين يتمحور حول العلوم والإدراكات التصورية. أي أنّه يعود إلى التصورات البسيطة والإبتدائية (الخالية من أي حكم) التي تعرض على الذهن من قبيل تصوّر البياض والسواد والحرارة والبرودة والخط والسطح والوجود والوحدة والكثرة... أمّا العلوم التصديقية؛ أي الأحكام الذهنية التي تقرن التصورات بعضها إلى بعض، وصلاً أو فصلاً من قبيل «البياض هو غير السواد» أو «الخط عارض على السطح» أو «الوجود مساو للوحدة» فهي خارجة عن محل النزاع باعتبار أنّ الحكم هو مجرّد عمل ذهني بينما لا يمكن أبداً الادعاء بأنّ الحكم يحصل في الذهن عبر إحدى الحواس مثلما هو الأمر للنسبة والرابطة بين المحمول والموضوع في الخارج والتي يكون الحكم ناظراً له إذ لا معنى لأن يحصل في الذهن عن طريق إحدى الحواس، لأنّ هذه النسبة ليس لها حقيقة مستقلّة عن الطرفين (الموضوع والمحمول) بينما ما يأتي إلى الذهن عبر الحواس إنّما هو عبارة عن صور لحقائق خارجية تتشكّل إثر مماسّة مع الأدوات الحسية فتأتي هذه الصور إلى الذهن.

يأتي الحكم وعمل الذهن إلى جانب التصورات الحاصلة عبر الحواس

أو بوساطة طرق أخرى تأتي كلّها إلى الذهن. وعليه، فإنّ اختلاف الحسيّين والعقليّين حول التصورات لا ينسحب أيضاً على التصديقات(١).

ثم يواصل الشهيد مطهّري بحثه هذا، ويشير إلى أنّ الإختلاف النظري الذي يمكن أن يوجد في التصديقات هو كالتالي:

في باب التصديقات، يمكن أن يوجد اختلاف هو كما يلي: لا شك بأنّ جملة من الأحكام لا تأتي بشكل ذاتي إلى الذهن أي لا يكفي فيها مجرّد تصوّر الموضوع والمحمول ليتحقّق الحكم. بل إنّ جملة من العوامل الأخرى ينبغي أن يكون لها دخل وتأثير حتى يتمكّن الذهن من إبراز الحكم. وكذلك لا شك بأنّ أحد هذه العوامل المساعدة للذهن حتى يحكم بأحكام جزئية هو الإحساس (من قبيل الحكم على أنّ هذا الورق الذي بيدي لونه أبيض). وكذلك حتى يحكم الذهن بأحكام كلّية وعامة، فإنّه يحتاج إلى التجربة العملية من قبيل جميع المعلومات العلمية المرتبطة بالطبيعة. مثلاً نحن نحكم بشكل كلّي بأنّ الأجسام تتمدّد بسبب الحرارة. ومن البديهي أنّ ذهن أيّ من البشر لا يمكن له أن يصل إلى هذا الحكم فيما لو لم يكن لنا أيّة تجربة في هذا المجال.

والآن ينبغي أن نرى ما إذا كانت كل الأحكام الكلّية والعامّة إنّما تحصل بناء على التجربة العملية، أم أنّ هذا الأمر يخص بعضاً من الأحكام دون غيرها، بحيث توجد أحكام أخرى تتحقّق بدون تدخّل لأي أثر وعامل خارجي. يعني: هي تصوّر الموضوع والمحمول، في هذه الحالة، يكفي لتحقّق الحكم؟ (وهي التي تسمّى عند المناطقة بالبديهيات الأوّلية التصديقية) وعلى افتراض أنّ لنا تصديقات مغايرة للتصديقات التجريبية، فهل هي موجودة منذ البدء في الذهن ثم فيما بعد تتحقّق التصديقات التجريبية؟ أم أنّ المسألة بالعكس؟(٢)

---

(١) المصدر السابق ص١٥ ـ ١٦.

(٢) المصدر السابق ص١٦.

بعد طرحه لهذا السؤال، ينبري الشهيد للجواب عنه فيقول:

سيأتي ضمن هذا المقال أنّ التصديقات التجريبية متأخّرة عن سلسلة من التصديقات غير التجريبية، كما سيتم توضيح استحالة إرجاع التصديقات غير التجريبية إلى الذهن، باعتبار أنّ في هذه الحالة لن يحقّق الذهن أيّة تصديقات بوساطة التجربة. كما أنّ جميع التصديقات التجريبية ترتكز على أصول يصدّق بها الذهن من طريق غير طريق التجربة. بعبارة أخرى، إذا أرجعنا التصديقات السابقة إلى التجربة فإن البشر لا يتمكّنون من تحصيل أي علم بأي شيء سواء أكان في المسائل الطبيعية أم غير الطبيعية. كما أنّ صرح العلم والمعلومات ينهدم من أساسه. أي أنّ الشك أو إنكار هذه الأصول غير التجريبية يساوي السفسطة.

غالباً ما يحصل خلط بين هذين الأمرين وإن كان أحدهما مرتبطاً بالتصورات والآخر بالتصديقات. وعليه، فلا يوجد لدينا تصوّرات مقدّمة على التصوّرات الحسّية، ولكن في المقابل، لدينا تصديقات كثيرة مقدّمة على التصديقات التجريبية[1].

في الواقع، إنّ الشهيد مطهّري يقول بأصالة الحس على مستوى التصوّرات، بينما يقول بأصالة العقل على مستوى التصديقات بالمعنى الصحيح. هذه النتائج هي إحدى أهمّ أبحاث علم المعرفة في الفلسفة الإسلامية، كما أنّ اليقين والمطابقة يرتكزان على هذا الأمر ومنه نشأ.

هناك مسألة أخرى أشار إليها في طيات أبحاثه، هي خطأ الحواس والعقل، إذ قال في هذا المجال:

هذا الإشكال يرتبط بخطأ نظام الفكر البشري. خلاصته أنّ فكر البشر عرضة للخطأ، وعليه فهو غير جدير بالثقة.

من جهة أخرى، فإنّ جملة من الأفكار البشرية قابلة للتحقّق بوساطة

(١) المصدر السابق ص١٦ ـ ١٧؛ الشرح المبسوط للمنظومة، ج٣ ص٣٦١ ـ ٣٨٥.

التجربة، وهي محلّ وأهل للثقة، بينما هناك بعض آخر من الأفكار غير قابلة لذلك. وبالنتيجة، فإنّ كل فكر قابل للتحقّق بوساطة التجربة يكون موثوقاً به ومقبولاً بينما لا يكون غيره كذلك. وبما أنّ المسائل الإلهية هي من قبيل الأفكار التي لا تتحقّق بوساطة التجربة فلا تكون مورد قبول وثقة[1].

ضمن جوابه عن خطأ الحس، قبل الشهيد مطهّري ذلك في بعض الحالات، لكنّه لم يقل بانسداد طريق الوصول إلى الواقع، حيث قال:

جواب هذا الإشكال:

أوّلاً: هذا الاستدلال لو صحّ، فلا وجود لما هو إلهي ولا ما هو مادي، فلا مفرّ من اتباع طريق اللاأدريين. وعليه، لا يمكن للماديين أن يعتمدوا على هذا الاستدلال لفائدة مسلكهم.

ثانياً: هذا الاستدلال في حد ذاته استدلال عقلي محض فهو غير تجريبي. إذا لم يكن أيّ استدلال غير تجريبي محل ثقة ـ وهذا الاستدلال أحدها ـ فلا يكون محل ثقة هو أيضاً. ومن البديهي أنّ الاستدلال الذي ينتهي إلي رفع اليد عن نفسه والذي ينفي عن نفسه الوثاقة لا يكون محل ثقة.

ثالثاً: لقد أثبتنا في المجلد الثاني لأصول الفلسفة، أنّ كل استدلال تجريبي يرتكز على سلسلة من الأصول العقلية الصرفة وغير التجريبية. وعليه، فلو تبنّينا نفي وردّ ايّ أصل لم تؤيّده التجربة فإنّنا ننتهي إلى ردّ أي أصل تجريبي ممّا ينتهي بنا إلى السفسطة.

رابعاً: ترتكز التجربيات البشرية على الحسيّات. كما أنّ أخطاء الحس ليست أقل من أخطاء العقل؛ فإذا نفينا عن العقل أيّة ثقة واعتبار بسبب

(1) مطهّري، حاشية على أصول الفلسفة ج٥ ص١٠.

أخطاء استدلالاته فلا مفرّ من تسرية ذلك أيضاً إلى الحواس باعتبار الكم الهائل لأخطاء هذه الحواس.

في الحقيقة، كما أنّ أخطاء الحواس لا تؤدّي إلى رفع اليد عن المحسوسات، بما أنّ التكرار والتجربة يعصمان من الوقوع في الخطأ، فأيضاً لا تؤدّي بعض الأخطاء المرتكبة ضمن الاستدلال إلى ترك كلّي للاستدلال العقلي واعتباره غير محلّ للثقة.

يمكن للبشر أن يدقّقوا بالكامل ويحتاطوا كثيراً في مادّة الاستدلال وصورته حتى يصلوا إلى تكوين سلسلة من البراهين العقلية اليقينية وغير التجريبية البعيدة عن الشك والشبهة. والمسائل الأساسية في الالهيات ضمن الفلسفة الإسلامية يتم إثباتها بوساطة من هذا القبيل(١).

هذا، ويتّضح من خلال أبحاثه المتوالية، أنّ الشهيد مطهّري لا ينسب أخطاء الحواس إلى الحس بل هو ـ تبعاً للفلاسفة الآخرين ـ يرى بأنّ هذا النوع من الأخطاء يعود إلى خطأ العقل في مقام التطبيق. إلاّ أنّ هذه الأخطاء هي نفسها قابلة للتصحيح والرفع.

وثَمَّ نقطة أخرى يؤمن بها الشهيد مطهّري مفادها أنّ «المعرفة الحسيّة» المحضة لا يمكنها أن تؤسّس قواعد كلّية. سنشير إلى هذه النقطة في قسم من هذا الفصل تحت عنوان «قيمة المعلومات».

خلاصة الكلام أنّ الشهيد يقسّم العلم إلى تصوّر وتصديق وإلى حضوري وحصولي، وكذلك إلى بديهي ونظري. كما أشار إلى المراحل الحسّية والخيالية والعقلية مضافاً إلى قوله بقابلية إرجاع كل العلوم إلى العلم الحضوري. كما يرى بأنّ المفاهيم الثانية الفلسفية قابلة للكسب بوساطة العلوم الحضورية. بالإضافة إلى تسليمه بأخطاء الحس والعقل، إلاّ أنّه يرى بإمكان رفعها وتصحيحها بالرجوع إلى البديهيات الأوّلية. كما أنّ

(١) المصدر السابق ص١٠ ـ ١١.

هناك أهميّة كبرى للعقل والبديهيات العقلية وعمل الإنتزاع والتجريد والحكم في المعارف البشرية بحيث يعتقد بأنّ نفي أو تغييب العقل والبديهيات العقلية يؤدّي إلى عدم تحصيل أي حكم يقيني. كما أنّ دعامة أهمّ البديهيات البشرية «الأصل العلّية» هي العلوم الحضورية (في قسم المفاهيم) والعقل (في قسم التصديق).

٢ ـ أنواع المفاهيم

تبعاً للفلاسفة المسلمين الآخرين، يقسّم الشهيد مطهّري المفاهيم الكلّية إلى ثلاثة أقسام، ويبيّن حكم كل قسم منها بشكل مستقلّ[١].

يقول الشهيد فيما يخص المفاهيم «الماهوية» ما يلي:

ما هي المعقولات الأوّلية؟ تعني المعقولات الأوّلية جملة من الكلّيات تمثّل صورة مباشرة للأشياء في الذهن. بعبارة أخرى، هي ماهية الأشياء بهذا المعنى:

١ ـ باعتبار أنّ الذهن يتّصل بحقيقة الأشياء عبر الحواسّ ـ وهو منحصر بطريق الحواس ـ بنحو من الإتصال والإرتباط. وحين يتحقّق هذا الإتصال والإرتباط فإنّ تصويراً لهذه الحقائق ينطبع ضمن المعطيات الحسية. هذا، وقد أشرنا ضمن بحث الوجود الذهني، إلى أنّ هٰذا التصوير له نحو من الوحدة الماهوية مع الوجود العيني للأشياء[٢].

ثم يواصل الشهيد بحثه هذا، وينتقل إلى بحث انتزاع المفاهيم الكلّية الماهوية، وبما أنّنا ذكرنا ذلك سابقاً فلا نعود إلى ذكره مجدّداً.

كما يقول حول المعقول الثاني ما يلي:

هناك سلسلة من المعقولات، يعني جملة من المعاني الكلّية في العقل

(١) مطهّري، الشرح المبسوط ج٣ ص٢٨٣ ـ ٣١٠؛ ج٢ ص٦٠ ـ ١٢١.
(٢) المصدر السابق، ج٢ ص٦٠.

والذهن، هي قطعاً ليست من سنخ المعقولات الأوّلية؛ أي أنّ هذه المعقولات ليست صورة للأعيان لتكون انعكاساً لأعيان الأشياء في الذهن. من جهة هي تختلف عن المعقولات الأولى المسبوقة بإعمال إحدى الحواس بأنّها غير مسبوقة بالحس. أي أنّها لم تطو المراحل الثلاث أو الأربع التي هي عبارة عن الصور الحسّية ثم الخيالية ثم العقلية، بل لا يمكن افتراض صورة حسّية أو خيالية للمعقولات الثانية. من جهة ثانية، فإنّها، على خلاف المعقولات الأوّلية التي هي خاصة بنوع دون آخر، فإنّ المعقولات الثانية ليست خاصة بهذا المعنى؛ ذلك أنّ من المعقولات الأوّلية ما هو خاص بالجوهر، ومنها ما هو خاص بالكيف، ومنها ما هو خاص بالكم. كما أنّها أخصّ من ذلك باعتبار أنّ بعضها يخصّ قسماً من الكيف دون غيره، أو قسماً من الكم دون غيره، أو قسماً من الجوهر دون غيره، بينما لا تكون المعقولات الثانوية داخلة تحت أيّ من هذه المقولات، باعتبار أنّها أعمّ من ذلك. يعني تكون في آن واحد صادقة على عدد من هذه المقولات[١].

ثم فيما بعد، يقول الشهيد مطهّري حول المعقول الثاني المنطقي ما يلي:

بعض من هذه المعقولات الثانية هو أساساً ذهنية محضة. يعني أنّها لا تصدق على الأشياء في الخارج بل إنّ مصداقها يوجد في ظرف الذهن. فهي إذاً معان يكون ظرف وجودها وتحقّقها هو الذهن ولا تخرج من دائرة الذهن إلى دائرة الخارج. على رغم أنّها بالتبع للمعقولات الأوّلية لها نحو من الإرتباط بالخارج إلاّ أنّ هذه المعقولات هي على العكس من ذلك ليس لها أيّ نحو من الإرتباط بالخارج. يعني أنّ المعقولات الأوّلية ما دامت في الخارج فهي عارية من هذه الصفات بينما يكون لها هذه الصفات حين تأتي إلى الذهن[٢].

---

(١) المصدر السابق ص٦٢ ـ ٦٣.

(٢) المصدر السابق ص٦٤.

حاصل الكلام هو أنّ هذه صفات لمفاهيم ذهنية، وليست لحقائق خارجية، مثل المحمول والموضوع والقضية والجنس والكلّي والجزئي وغيرها.

كما قال حول المعقولات الثانية الفلسفية ما يلي:

هي عبارة عن مجموعة من المعاني التي يُستفاد منها في الفلسفة. تُطرح هذه المعاني في الأمور العامّة للفلسفة وكذلك الأمور غير العامّة. فهي إذاً جملة من المعاني الغريبة والعجيبة التي كأنّها تضع قدماً في الذهن وأخرى في الخارج. قولنا هنا «كأنّها» لأنّها في الواقع ليست كذلك. فهي من جهة ليست مثل المعقولات الأوّلية بحيث تكون صورة للأشياء العينية واقعاً وتأتي مباشرة إلى الذهن بوساطة الحواس كما هو الشأن للمقولات الأرسطية التي تأتي مباشرة إلى الذهن عبر الحواس. ومن جهة أخرى، هي أيضاً ليست مثل المعقولات الثانية المنطقية، بحيث يكون موطنها ووعاء صدقها وتحقّقها هو الذهن. [مع أنّها لم تأت مباشرة بوساطة الحواس] إلاّ أنّه في الوقت نفسه يكون ظرف صدقها هو الخارج، يعني أنّها تصدق على الأشياء في الخارج. هناك، لم يتسنّ لنا القول بأنّ للإنسان نوعية في الخارج بل إنّنا نفيناها عنه وقلنا بأنّ الأنسان ليس له نوعية. لكن مع ذلك، بالرغم من كونها ليست معقولات أوّلية، إلاّ أنّها تصدق على الأشياء في وعاء الخارج مثل مفهوم «الموجودية» وحتى مفهوم «المعدومية» إذ مفهوم العدم أيضاً هو من هذا القبيل؛ نحن نقول: زيد معدوم هنا أو زيد معدوم في هذه القاعة أو ليس زيد هنا أي أنّ زيداً معدوم في الخارج.

بل فوق ذلك، إنّ مفهوم «الضرورة» نفسه هو زبدة مخاض التفكير البشري. ثُمّ إنّ مسألة الضرورة والحتمية والوجوب، إلى جانب النقطة المقابلة لها أي الإمكان، وكذلك القسم الثالث أي الإمتناع، هي ثلاثتها من المعقولات الثانية الفلسفية.

... إذا قلنا بأنّ نظام العالم ضروري فإنّنا لا نريد أن نقول بأنّ الأشياء

محكومة بالضرورة في أذهاننا، بل نريد أن نقول بأنّها ضرورية في وعاء الخارج. من جانب آخر، لو يقول لنا أحدهم بأنّه كما أشرتم إلى المعقولات الأوّلية باعتبار أنّ لها تعيُّناً بين الأشياء بما يجعلها تكوّن قسماً خاصّاً، فتعالوا أشيروا لنا إلى هذه الضرورة وأين لا يمكن لها أن تكون...

... هذه الضرورة نفسها غير قابلة للطرح[1].

ثم يواصل الشهيد مطهّري كلامه ويضيف بأنّ مفهوم «العلّة والمعلول» أيضاً هو من هذا القسم فيقول:

أدرك هيوم جيّداً بأنّ العلّية ليست أمراً محسوساً، إذ نرى التوالي والمعية بينما ينتزع الذهن العلّية. أمثال كانط سحبوا العلّة إلى «الخارج» وهو صحيح، لكن ليس إلى الحدّ الذي يراه كانط. أمّا ابن سينا وأمثاله فقد أدركوا هذا الأمر كذلك. إذ قال ابن سينا، في بداية كتاب «الشفاء» بأنّ ما يحسّ به الإنسان هو تعاقب الأشياء وتواليها ومعيّتُها، بل ليس المعية نفسها لأنّها أيضاً غير محسوسة، بل بهذا المعنى حيث نرى شيئاً وفي الزمان نفسه نرى شيئاً آخر لا أنّها ثلاثة أشياء في الخارج (الشيء الأول والثاني والمعية)...[2]

ضمن توضيحه للعبارة التالية «وعاء عروض المعقولات الثانية الفلسفية هو الذهن، ووعاء اتصافها هو الخارج»، يقول الشهيد مطهّري ما يلي:

أمّا النوع الثالث من المعقولات فهو نحو من المعقولات المغايرة للمعقولات الأوّلية ولهذه المعقولات الثانية. بل لها حالة بينية لهذين القسمين من المعقولات، وصفها الحكماء بأنّها عبارة عن معان ومفاهيم يكون وعاء عروضها على الموضوعات ومعروضاتها هو الذهن، لكنّ وعاء اتّصاف معروضاتها هو الخارج. أي أنّهم فكّكوا بين العروض وبين الإتّصاف. والآن ينبغي بيان ما هو مقصودهم بذلك؟...[3]

(١) المصدر السابق ص٦٦ ـ ٦٧.

(٢) المصدر السابق ص٦٨ ـ ٦٩.

(٣) المصدر السابق ج٣ ص٣١٧.

ثم فيما بعد، يوضّح مقصود الحكماء من ذلك فيقول:

حينما نقول بأنّ وعاء عروضها هو الذهن فإنّ المقصود من ذلك أنّنا لا نجد لها في الخارج وجوداً ومصداقاً منفصلاً عن وجود المقولات الأوّلية، بل لا يوجد مصداق حتى في شكل عرض. أي إنّها ليست شيئاً في الخارج يوجد جنباً إلى جنب مع المعقولات الأوّلية لا بصورة مستقلّة ولا صورة لحالة خارجية...

ماذا يعني أنّ وعاء إتّصاف هذه المعقولات هو الخارج؟

توجد هذه المعقولات في الخارج بصورة صفة لا وجود لها غير وجود الموضوع نفسه؛ يعني كما أنّ ذاك الموضوع هو مصداق لماهية نفسه، فهو كذلك مصداق هذه المعقولات أيضاً. ومن هذه الجهة نسمّيها «معان انتزاعية». هي جميعها وإن لم نقل «جميعها» فعلى الأقل نقول «أغلبها» أشياء تكون أنحاء وجودها في الخارج من قبيل المعاني الحرفية التي تتبدّل أحياناً في الذهن لتصبح معنى إسمياً بينما لا يكون أمرها كذلك في الخارج[1].

حاصل الكلام هو أنّ المعقولات الثانية الفلسفية ليس لها وجود مستقلّ ومنحاز، بل إنّ وجودها هو نفسه وجود منشأ انتزاعها.

٣ ـ العقل وقيمته

ذكر الشهيد مطهّري جملة من الآراء المفيدة حول قيمة واعتبار وحجّيّة العقل إلى جانب الآثار العملية للعقل سنشير إليها بالترتيب[2].

يقول مطهّري حول حجّيّة واعتبار العقل ما يلي:

---

(١) المصدر السابق ج٣ ص٣١٨ ـ ٣١٩.

(٢) مطهّري، التمعرف على القرآن ص٤٧؛ الإنسان الكامل ص١٤٨ ـ ١٥٩، التعرّف على العلوم الإسلامية، الفقه وأصول الفقه ص٣٨؛ حاشية على المنهج الواقعي ج٢ ص٩٤ ـ ٩٥.

من ضمن المنابع الإسلامية، هل نضفي على العقل نحواً من الإعتبار والحيثية بحيث تصبح معرفة العقل مورد ثقة واعتماد؟ في الواقع هناك دفاع مستميت عن العقل في النصوص الإسلامية، بحيث لا يوجد له مثيل في الأديان الأخرى.

وعليه، فإنّ مسألة أصالة العقل في المعرفة وحجّيّته، بحيث يوصل العقل إلى المعرفة الصحيحة ـ باعتبار أنّ قسماً منها حسب رأي الحكماء ـ قطعاً هو مورد تأييد الإسلام[1].

كما يقول أيضاً:

تثبت حجية العقل بحكم العقل (ظهور الشمس دليلها معها) كما تثبت بتأييد الشرع أيضاً. أساساً تثبت حقانية الشرع وأصول الدين بالعقل. فكيف لا يكون للعقل حجية حسب رأي الشرع[2]؟

وضمن جوابه للقائلين بأنّ التجربة والعلوم الحسّية وحدها محلّ الثقة والاعتبار، يطرح الشهيد مطهّري مسألة خطأ الحس. كما أنّه يعتقد بأنّه لو لم يكن هناك عقل وإدراكات عقلية فلن يتحقّق أيّ علم:

معلوم هنا بأنّ ضمن جميع المسائل التجريبية التي ينتقل الذهن أثناءها من الأحكام الجزئية إلى الأحكام الكلّية يتم الارتكاز على سلسلة من الأصول الكلّية غير التجريبية...

هناك أصول عقلانية كثيرة تساند الأحكام التجريبية... أساس الأصول العقلانية التي ترتكز عليها التجربة أصلان؛ أوّلهما هو أصل امتناع الصدفة إذ يعلم الذهن، انطلاقاً من هذا الأصل، بأنّ أيّ حدث لا يمكن له أن يقع بدون سبب. وعلى هذا الأساس، يمكن التيقّن، ولو إجمالاً، بوجود علّة

(١) الشهيد مطهّري، الإنسان الكامل ص١٥٢ ـ ١٥٥؛ التعرّف على القرآن، معرفة القرآن ص٤٨ ـ ٥٨.

(٢) الشهيد مطهّري، التعرّف على العلوم الإسلامية، الفقه وأصول الفقه ص٣٨.

لكل حدث. هذا الأصل بديهي أوّلي لا ارتباط له بالتجربة. وثانيهما أصل سنخية العلّة والمعلول؛ يعني دوماً لا يصدر عن علّة معيّنة إلاّ معلولٌ معيَّن. هذا الأصل مستخلص من أصل امتناع التناقض ولا ارتباط له بالتجربة أيضاً[1].

في الجملة، يقع العقل ضمن آراء الشهيد مطهّري في مرتبة عليا، وبالتالي فهو لا يرى بأنّ طريق الوصول إلى الواقع مسدودة.

٤ ـ البديهيات الأوّلية

ذكر الشهيد مطهّري أبحاثاً واسعة ومتنوّعة حول البديهيات الأوّلية سنأتي على ذكرها تباعاً[2].

ضمن بيانه لتقسيم الأحكام إلى بديهية وغير بديهية، ولتعريف مصاديق البديهي، يقول الشهيد مطهّري:

يدّعي المنطق التعقّلي بأنّ الأحكام التي يطلقها الذهن حول القضايا على قسمين: أحكام بديهية وأحكام نظرية. تعني الأحكام البديهية جملة القضايا التي يحكم عليها الذهن حكماً قطعياً جازماً بدون الاستعانة بالاستدلال، مثل الحكم بامتناع التناقض، والحكم بأنّ الكلّ أكبر من جزئه، والحكم بامتناع وقوع جسمين في مكان واحد، والحكم بأنّ المقادير المساوية لمقدار واحد تكون متساوية، والحكم باستحالة إيجاد أي حادث بدون علّة، وبعبارة أخرى استحالة الصدفة... والبديهي، بنفسه، ينقسم إلى قسمين، هما البديهي الأوّلي والبديهي الثانوي. البديهي الأوّلي هو ما لا يحتاج إلى استدلال أو واسطة أو «حد أوسط» أو تشكيل صغرى

---

(١) الشهيد مطهّري، حاشية على أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ج٢ ص٩٦ ـ ٩٧.

(٢) المصدر السابق ص١ ـ ٨ ـ ١٠ ـ ١٨ ـ ٤٣ ـ ٤٤ ـ ٩٢ ـ ١٠٥ ـ ١٠٦؛ أيضاً ج١ ص٢٦ ـ ٣١ ـ ٥٨ ـ ٨٦ ـ ٩٩ ـ ١٣١ ـ ١٥٥؛ أيضاً ج٣ ص١٧؛ الفطرة ص٣٤ ـ ٤٧؛ الشرح المبسوط للمنظومة ج٣ ص١٥.

وكبرى فحسب، بل إلى جانب ذلك لا يحتاج إلى أيّة واسطة بما في ذلك المشاهدة والتجربة. إذ يكفي، في الحكم البديهي الأوّلي، أن يحصل في الذهن تصوّر الموضوع والمحمول ليتمّ الحكم الجازم بثبوت المحمول للموضوع، كما في الأمثلة المذكورة أعلاه. أمّا البديهي الثانوي فلا يكفي فيه عروض تصوّر الموضوع والمحمول لحكم الذهن على هذه القضية، بل وإن كان لا يحتاج إلى البحث عن الحد الأوسط وتشكيل القياس، إلاّ أنّه يحتاج إلى تدخّل الإحساس والتجربة لإدراك الإرتباط بين الموضوع والمحمول مثل جميع المسائل التجريبية.

ومثلما أشار إليه المحقّقون المنطقيون، فإنّ البديهيات الثانوية هي في الحقيقة ليست بديهية بل هي نظرية[1].

كما يقول أيضاً:

إحتياج الممكن إلى العلّة أمر بديهي؛ يعني لا يحتاج هذا الأمر إلى إقامة البرهان عليه[2].

ثم يطرح الشهيد مطهّري بحثاً آخر يتمحور حول الفطريات والأمور الفطرية، وهل إنّ الإنسان يدرك جملة من الأمور بالفطرة وإن كانت قليلة؟:

النظرية الثالثة ترى بأنّ الإنسان يدرك بعض الأشياء بالفطرة وإن كانت محدودة. أصول التفكير الإنساني والتي هي أصول مشتركة ضمن تفكير كل منّا، هي أصول فطرية، بينما تكون فروع التفكير أموراً اكتسابية. لكن من يقول بأنّ أصول التفكير أمور فطرية لا يقول بنفس المعنى الذي يقول به أفلاطون، حيث يرى بأنّ روح الإنسان قد حصلت على هذه المعلومات في عالم آخر ثم نسيتها. بل المقصود من هذا القول هو أنّ الإنسان يدرك هذه

(١) الشهيد مطهّري، حاشية على أصول الفلسفة ج٢ ص٩٢.
(٢) الشهيد مطهّري، الشرح المبسوط للمنظومة ج٣ ص١٥٠.

الأمور في هذه الدنيا بدون أن يحتاج إلى تعليم ولا إلى صغرى وكبرى لترتيب القياس أو التجربة وأمثال ذلك. أي أنّ نظام التفكير الإنساني هو بنحو يجعله بمجرّد عروض هذه المسائل على الذهن حتى يسلّم بها الإنسان بدون الحاجة إلى الاستدلال والدليل. فليس إذاً بمعنى أنّها كانت معلومة من قبل. هذا الرأي هو عموماً، يقبل بها الحكماء المسلمون(١).

وفي محلّ آخر، بيّن الشهيد مطهّري المعاني المختلفة «للفطري» يذكر بأنّ أحدها يتساوى مع «البديهي» حيث يقول:

يُستعمل اصطلاح الإدراكات الفطرية من بين الاصطلاحات الفلسفية في حالات مختلفة:

ألف ـ الإدراكات التي يتساوى فيها جميع الأذهان؛ يعني أنّها موجودة في جميع الأذهان بنفس الكيفية. وهي من قبيل الإعتقاد بوجود عالم الخارج إذ حتّى السفسطائي لا يمكن له إنكار وجود هذا العالم في حاقّ ذهنه. هذا النحو من الإدراكات التصورية والتصديقية يمكن تسميته بالإدراكات العمومية.

ب ـ الإدراكات الموجودة بالقوة في جميع الأذهان، وإن كانت غير موجودة بالفعل في أذهان البعض أو يوجد خلافها من قبيل المعلومات المتحقّقة للنّفس بالعلم الحضوري لكنّها لم تصبح معلومة بالعلم الحصولي. حسب رأي صدر المتألّهين، معرفة الحق تعالى هي من هذا القبيل.

ج ـ ضمن باب البرهان في المنطق يُطلَق اسم « الفطريات» على جملة من القضايا التي يكون برهانها وقياساتها معها بحيث لا يمكن أن ينفكّ حضور هذه القضايا عن حضور براهينها وقياساتها. كما يطلقون عليها (القضايا التي تكون قياساتها معها).

(١) الشهيد مطهّري، الفطرة ص٤٨ ـ ٤٩.

د ـ الإدراكات والتصوّرات التي تكون خاصّية ذاتية للعقل ويمكن بأي حال أن تستند إلى غير العقل.

في هذا المقال يقصد بالإدراكات الفطرية التي تم إنكارها الفطريات بالمعنى الرابع، وهي نفسها الإدراكات الفطرية التي يقول بها ديكارت وينكرها الحسيّون[1].

يعتقد الشهيد مطهّري بأنّ «الفطري» الذي يقبل به الحكماء المسلمون هو غير الفطري والعقلي الذي يقول به ديكارت وبعض الفلاسفة الغربيين؛ إذ يرى بأن لا منافاة بين القول بفطرية تصوّر ما وبين سبق هذا التصوّر بحس ظاهري أو باطني:

طرح النظريتين العقلية والحسية في القرون الجديدة لا سابقة له وبالخصوص النظرية العقلية المبتنية على أنّ بعض التصورات الفطرية فطرية وذاتية للعقل ولازمة له لا ينفك عنها، حيث تمّ طرحها لأوّل مرّة على يد ديكارت بدون أن يسبقه أحد إلى ذلك. لكن تخيّل بعض المفكّرين بأنّ كل من يقول بالتصوّرات البديهية العقلية يقول بأنّ هذه التصورات فطرية وذاتية للعقل. ولهذا يعتقد كثيرون بأنّ أرسطو والفارابي وابن سينا هم جزء من العقليين (بالمعني الاصطلاحي الجديد) لكنّ هذا التصور خاطئ باعتبار أنّه لا تلازم بين الإعتقاد بأنّ «البديهيات التصورية العقلية» فطرية وذاتية للعقل، وبين كونها حاصلة في الذهن تدريجياً بحيث ينتزعها الذهن من التصورات الحسية. هذا، وقد نقلنا سابقاً كلام صدر المتألّهين حول كون كل البديهيات الأوّلية العقلية تحصل بعد ظهور الصور المحسوسة للذهن[2].

وفي محلّ آخر، يذكر الشهيد مطهّري بأنّه يمكن الجمع بين القول ببداهة التصورات والتصديقات وبين كونها مسبوقة بالحس. كما يعتقد بأنه

---

(1) الشهيد مطهّري، حاشية على أصول الفلسفة ج٢ ص١٨ ـ ١٩؛ وأيضاً ج١ ص٢٦.
(2) المصدر السابق ج٢ ص١٧.

يمكن أن تكون قضية بديهية (لا تحتاج إلى الاستدلال والتعقّل) إلاّ أنّ تصوراتها مسبوقة بالحس. كما ينقل هذا الكلام عن الفخر الرازي:

أقبل بأنّ البديهيات لم تكن موجودة في البدء، ثم حصلت. كما أنّ لازم هذا الكلام هو أنّها ليست كسبية ونظرية باعتبار أنّ حصول البديهيات يتحقّق بمساعدة الحواس السمعية والبصرية، لا أنّها تحصل عن طريق الكسب والنظر الاستدلالي[1].

وبالنتيجة، لا يرى الشهيد مطهّري بكون المفاهيم التصورية للقضايا البديهية مسبوقة بالحس لا يضرّ ببداهتها لأنّ الحكم بثبوت المحمول إلى الموضوع بعد تصوّرهما لا يحتاج إلى استدلال عقلي. هذا الأمر في غاية الأهمية في الفلسفة الإسلامية. هذا، بالرغم من وجود إشارات ولو مبهمة إلى هذا الأمر في كلام أرسطو.

بعد ذلك، يتطرّق الشهيد مطهّري إلى بحث كيفية تحقّق البديهيات فيقول:

لكن في الوقت نفسه، هناك قسم مبهم ضمن نظرية هؤلاء المفكّرين (المسلمين) مرتبط بكيفية انتزاع البديهيات الأوّلية العقلية من المحسوسات. هؤلاء المفكّرون وإن كانوا قد صرّحوا بأنّ العقل لا يقدر على إبداع تصور من نفسه وحتى البديهيات الأوّلية التصورية في المنطق والتي تمثل أغلب مواضيع مسائل الفلسفة الأولى فهي أمور انتزاعية. وعلى الرغم من أهمية كيفية انتزاع هذه المفاهيم فإنّهم لم يبيّنوا هذه الكيفية ولا عمل الذهن ولا بأيّ طريق وبأي شكل يحصل الذهن على هذه المفاهيم. يذكر هؤلاء المفكّرون دوماً في المنطق وفي الفلسفة، مجموعة من المعاني والمفاهيم (من قبيل مفهوم الوجود والعدم، والوحدة والكثرة، والضرورة والإمكان، والإمتناع وغيرها) على أنّها «مفاهيم انتزاعية» أو «معقولات ثانية» أو

(1) المصدر السابق ص8.

«خارج المحمول» مشعرين بأنّ هذه المفاهيم تتحقّق بشكل انتزاعي من معان أخرى (ماهيات من قبيل الفرس والشجر والإنسان والبياض والسواد والشكل وغيرها)، لكن دون أن يكلّفوا أنفسهم عناء توضيح معنى هذا الانتزاع، ولا كيفية توليد هذه المعاني من تلك المعاني الماهوية، مع أنّ القسمين متغايران؟ وهل يمكن واقعاً توليد مفهوم من مفهوم آخر؟ وهل يمكن لمفهوم تحقّق في الذهن عبر الحس (مثلاً) أن يجرّ معه معنى آخر لم يسبق للذهن أن تعامل معه؟[1]

ثم يواصل الشهيد مطهّري حديثه ويطرح نظريات الفلاسفة الذين يقولون بأصالة العقل أو الحس عند الغرب، ثم يعرض رأيه الخاص (والذي تمّ شرحه وبيانه بالتفصيل ضمن بحث «أنواع المعقولات» في هذا الكتاب). حسب رأيه، ينتزع العقل أكثر المفاهيم الفلسفية من المعطيات الشهودية الباطنية.

وهنا بحث آخر يطرحه في هذا القسم، يتعلّق بأهمّية الأصل البديهي «استحالة اجتماع النقيضين» وابتناء جميع العلوم البديهية وغير البديهية على هذا الأصل فيقول:

من بين كل هذه البديهيات الأولية، يبرز أصل امتناع وارتفاع النقيضين والذي نعبّر عنه ـ رعاية للإختصار ـ بأصل امتناع التناقض، لنطلق عليه «أوّل الأوائل» و«أمّ القضايا». ويطرح سؤال هنا، مؤدّاه: ما هو معنى أوّل الأوائل؟ وإذا كان لدينا بديهيات أخرى، هي أوّلية يحكم الذهن بالقطع والجزم بها، بمجرّد عروض الموضوع والمحمول عليه، بدون الحاجة لأي أمر آخر، فإنّها ستكون جميعها متساوية. فما معنى أوّل الأوائل؟ ثم إذا كان حكم العقل حول هذه القضايا يتوقّف على الحكم بامتناع التناقض فإنّ القضايا لا تكون واقعاً بديهية بل تصير نظرية[2].

(١) المصدر السابق، ص٨ ـ ٩.
(٢) المصدر السابق ص١٠٦ ـ ١٠٧.

ضمن جوابه عن هذه التساؤلات، طرح الشهيد مطهّري ثلاث نظريات تبنّى إحداها وقال في شرحه لرأيه المختار، ما يلي:

أصل امتناع التناقض وسائر البديهيات، كلّها بديهيات أوّلية وفي الوقت نفسه، تحتاج كل البديهيات إلى أصل امتناع التناقض. مع أنّ احتياج البديهيات لأصل امتناع التناقض يختلف عن احتياج النظريات إلى البديهيات. إذ إنّ نوع احتياج النظريات إلى البديهيات هو بنحو يكون كل وجود النظريات مرهوناً بالبديهيات؛ أي أنّ النتيجة المستوحاة من القياس هي عينها مثل الإبن الذي يولد من أب وأم. بينما يكون نحو احتياج البديهيات الأولية لأوّل الأوائل أمراً آخر يمكن تقريبه بشكلين اثنين، أوّلهما هو نفس ما جاء في المتن المذكور أعلاه حيث قلنا إنّ الحكم القطعي والجازم هو عبارة عن الإدراك المانع للطرف المقابل من قبيل الحكم الجازم حول «زيد قائم» يؤدّي إلى نفي وردّ عدم قيام زيد وهو ما لا يتيسّر إلاّ بمساعدة أصل امتناع التناقض... وإذا أخلينا الفكر البشري من هذا الأصل، فلا يمكن تسجيل أيّة حالة جازمة وقطعية... ثانيهما هو أنّ أصل امتناع التناقض لو لم يكن موجوداً في الفكر البشري فلا يمكن لعلم أن يمنع من وجود علم آخر. توضيح ذلك أنّ بعض العلوم (الإدراكات الجازمة) لا تمنع من وجود علوم أخرى مثل كون «هذا الورق أبيض» في مقابل «زيد قائم». إلاّ أنّ هناك بعض العلوم تمنع من وجود علوم أخرى، بل تمنع من وجود مجموعة من الاحتمالات من قبيل أنّ العلم بأنّ زيداً قائم يمنع من كون زيد غير قائم، وهذا المنع يتحقّق عبر مدخلية أصل امتناع التناقض[1].

حاصل كلام الشهيد مطهّري هو أنّه بدون أصل امتناع التناقض لا

(١) المصدر السابق ص١٠٧ ـ ١٠٨.

تتحقّق القوانين مع اليقين والجزم، وإنّما يتساوى أيّ قانون أو أيّة قضية مع نقيضها في الذهن، وفي كلتا الحالتين لا يبقى للقوانين أيّ أساس[1].

هذا، وقد تنبّه الشهيد مطهّري إلى مسألة أخرى، هي ذكر أمثلة للبديهيات. بالإضافة إلى أنّه يعتقد بترجيح وتقدّم بعض البديهيات على بعض. مضافاً إلى بعض الحالات التي أشرنا إليها في هذا الفصل، فإنّه يضيف إليها مجموعة أخرى من الأمثلة الأخرى فيقول:

«الشعور» يعني إدراك كل فرد لوجود ذاته وهو أمر بديهي وكل أحد يدرك ذلك بالعلم الحضوري...

وعليه، قول «أنا موجود» هو شعور بديهي يحصل عبر حسّ خاص فهو في غنى عن أيّ استدلال[2].

كما يرى بأنّ مطابقة الإدراكات للواقع هي بالجملة بديهية، حيث يقول:

حقيقة ومطابقة إدراكات الإنسان للواقع (في الجملة) أمر بديهي. يعني أنّ معلومات البشر (رغم ادعاء المثاليين) ليست خاطئة مائة بالمائة، وليست وهمية. بل هي في النهاية واضحة لدى الجميع، لا تحتاج إلى استدلال، بل يستحيل إقامة الدليل عليها[3].

وفي هذا البحث نفسه، يذكر بأنّ وجود عالم الخارج بديهي فيقول:

ولقد تمّ تبيين هذا الأمر الذي هو عبارة عن مغالطة ووقوع في الخطأ من جهة كونه ينتهي إلى إنكار أمر بديهي (وجود عالم الخارج) إذ إنّ أيّ شخص، بما في ذلك الشخص الواقع في هذا الخطأ، يذعن بوجود هذا العالم. كما أنّ هذا التصوّر ليس له أيّة قيمة علمية[4].

---

(١) سنوضّح ذلك في الصفحات الآتية.
(٢) المصدر السابق ج١ ص٨٥ ـ ٨٦.
(٣) المصدر السابق ص٩٩.
(٤) المصدر السابق ص١٣١.

النقطة القابلة للذكر في هذا القسم من كلامه، هي أنّه بالرغم من أنّ كون أمر ما غير محسوس ومحتاج إلى العقل لا يستلزم عدم البداهة، إلاّ أنّ هذه البداهة ليست بداهة أوّلية بحيث يكون صرف تصوّر الموضوع والمحمول كافياً للتصديق بل هي في حاجة إلى استدلال. إلاّ أنّ هذا الاستدلال هو دوماً حاضر في الذهن. كما أنّ عدم إنكار الحقيقة في الجملة هو أيضاً بدليل أنّ علمنا بذلك علم حضوري. وعليه، تثبت بداهة أصل الحقيقة حاصلة بالدليل الوجداني كما أنّ بداهة عالم الخارج حاصلة بالدليل الفطري.

كما عبّر في بعض الحالات، عن وجود الإدراكات والتصوّرات بأنّها أمور يقينية وغير قابلة للشك حتّى بالنسبة إلى المثاليين:

إنّ الإيمان بوجود سلسلة من الأمور الذهنية تسمّى علوماً وإدراكات، لهو من الأمور التي يدركها أيٌّ كان بالبداهة وبالعلم الحضوري. كما أنّ وجود هذه الأمور لهو أوضح من وجود عالم الخارج لدى الإنسان، إذ لو فرضنا ظهور بعض الناس (من قبيل المثاليين) ممّن يشكّكون في وجود عالم الخارج ويبطلون إدراكاتهم هم، أي إنّهم لا يرونها مطابقة للواقع، فإنّه لا يمكن لهم أن يشكّكوا في وجودهم هم أنفسهم. وعليه، من البديهي أن توجد سلسلة من الأمور الذهنية يدركها كل إنسان بالبداهة، ويكون إدراكها بديهياً لا يحتاج إلى دليل علمي أو فلسفي[١].

يرى الشهيد مطهّري بأنّ إنكار الأحكام البديهية الأوّلية يستلزم الشك في كل الأشياء بما في ذلك الشك في مسألة الشك نفسها. كما أنّ هذا الأمر يمثّل الحدّ الفاصل بين الفلسفة والمنطق من جهة، وبين السفسطة من جهة أخرى[٢].

(١) المصدر السابق ص٥٨.
(٢) المصدر السابق ج٢ ص١٠٢.

حاصل الكلام، حسب رأيه، هو أنّ لدينا بديهيات تكون يقينية ومطابقة للواقع وهي مبنى وأساس كلّ العلوم البشرية. كما أنّ تحصيل إدراكات مطابقة للواقع يتمّ بالاستعانة بهذه البديهيات إلى جانب الصوّر المنطقية ممّا يؤدي إلى حلّ معضلة المعرفة.

٥ ـ أصل العلّية

تمّ ضمن الصفحات السابقة طرح أصل العلّية، حسب رأي الشهيد مطهّري، تبعاً للأبحاث السالفة الذكر. لكن نظراً لأهمّية هذه المسألة نعيد طرح هذا الموضوع بصفة مستقلّة[١].

بعد ذكره لرأي العقليين (فطرة العقل) ورأي الحسّيين (المأخوذة من الحس الظاهر أو صرف العادة الذهنية)، يعرض الشهيد مطهّري رأيه الخاص (وهو الرأي الذي ذكرناه بالتفصيل في ما سبق):

تدرك النفس ذاتها وآثارها وأفعالها بالعلم الحضوري. كما أنّ هذه الآثار والأفعال متعلّقة الوجود بذات النفس. مضافاً إلى أنّ هذا النحو من الإدراك هو عينه إدراك المعلولية[٢].

هذا، ويقول في إبراز أهمية قانون العلّية وتاريخه ما يلي:

يعتبر قانون العلّية ـ تاريخياً ـ هو أولى المسائل الفلسفية التي استرعت انتباه الفكر البشري. وهي المسألة التي حرّكت ذهن البشر ودفعتهم إلى سبر أغوارها. بما أنّ للإنسان استعداداً للتفكير فإنّ أهمّ عامل دفعه إلى إعمال فكره هو إدراك القانون الكلّي للعلّية والمعلولية وفق ما يعبّر عنها بأنّ لكلّ

(١) المصدر السابق ج١ ص١٧٤؛ ج٢ ص٥٥ ـ ٥٨ ـ ٦٢، الشرح المبسوط للمنظومة ج٣ ص١٥٠، معرفة القرآن ص٥٠، الإنسان والمصير ص٤٥، المجتمع والتاريخ ص٦٩، الفطرة ص٦٨.
(٢) مطهّري، حاشية على أصول الفلسفة ج ٢ ص٦٢.

حادث ما علّة. وهو الذي أدّى بالإنسان دوماً إلى طرح هذا السؤال «لماذا»[1].

كما قال بخصوص بداهة أصل العلّية، ما يلي:

إنّ احتياج الممكن إلى العلّة أمر بديهي؛ أي أنّ هذا الأمر لا يحتاج إلى إقامة البرهان. فإن شكّ أحدهم في هذه المسألة، فإنّ ذلك يعود، بالأساس، إلى عدم تصوّره الصحيح للموضوع، لا أنّ له تصوّراً صحيحاً للأمر، ومع ذلك هو يشكّ في هذا الأصل[2].

هذا، وقد اعتبر بأنّ ارتباط العلّة بالمعلول هو أساس الفكر العقلي، فقال:

ارتباط العلّة بالمعلول وأصل العلّية هما أساس الفكر العقلي كما أنّ القرآن نفسه يأخذ هذا الأمر بعين الاعتبار ويطبّقه[3].

حول هذا الارتباط، يقول الشهيد مطهّري، في أحد كتبه الأخرى، ما يلي:

ما يجعل البشر دوماً في حالة البحث عن الله تعالى هو السبب نفسه، أي أنّ «أصل العلّية» هو القانون الحاكم لروحه وحقيقته؛ يعني أنّ البشر دوماً في حالة بحث لكشف العلل. هذا الكشف للعلل هو الذي أوصله إلى علّة العلل[4].

كما يقول، حول تبيين عمومية قانون العلّية والدفاع عنها، ما يلي:

ما جعل المفكّرين الجدد يشكّكون في عمومية قانون العلّية هو تبنّيهم لكون هذا القانون هو عبارة عن قانون تجريبي، ممّا يؤدّي أحياناً، إلى كشف الارتباط العلّي والمعلولي ضمن بعض التجارب البشرية، وإلى

(١) المصدر السابق ج٣ ص١٧٥.
(٢) مطهّري، الشرح المبسوط للمنظومة ج٣ ص١٥٠.
(٣) مطهّري، التعرّف على القرآن، معرفة القرآن ص٥٠.
(٤) مطهّري، الفطرة ص٦٨.

كشف علة ما هي التي أدّت إلى وجود المعلول مورد البحث، جعلهم يتخيّلون بأنّ هذا المورد يكسر القاعدة ويخرج عنها[١].

مع ذلك، ينبغي التفريق بين «أصل العلّية» بعنوان قضية حقيقية تحكي عن محكيّها، بقطع النظر عن مصداقها أين يكون، وبين كون العالم الجسماني يقع مصداقاً لهذا القانون. كما نبّه إلى أنّ نفي الأمر الثاني لا يعني بالضرورة نفي أصل قانون العلّية. بالإضافة إلى أنّ قبول أصل العلّية ليس هو نفس قبول العالم الجسماني، ولا يعني بالضرورة، إعمال أصل العلّية فيه. إلاّ أنّه لم يتم أخذ هذا الأمر الفارق بعين الاعتبار بشكل واضح، بل يبدو أنّه وقع خلط بين الأمرين. على سبيل المثال، قد قال في حالة من الحالات، ما يلي:

قانون العلّية هو إحدى الحالات التي أشكل عليها المتكلّمون كما أننا نلاحظ بأنّ جملة من آراء بعض المفكّرين الكبار في الفيزياء أو الرياضيات قد تؤيّد، إلى حدّ ما، رأي المتكلّمين.

إذا تمَّ نفي قانون العلّية من الأساس فإنّ وضع الفلسفة ينقلب رأساً على عقب. مضافاً إلى أنّ الفلاسفة يعتقدون بأنّ قانون العلية هو أحد الأركان العامّة التي يفضي ردّها ونفيها إلى جعل العلم، بشكل عام، بلا معنى[٢].

كما قال أيضاً:

إذا كان من المفترض أن ننفي الإرتباط العلّي والمعلولي فينبغي أن ننكر كل علاقة بين الوقائع فيما بينها...

أمّا لو قبلنا بالعلّية بحيث نضفي على العالم حلّة العلّية والمعلولية، فلا مفرّ من القول بوجود ارتباط بين الوقائع فيما بينها، والقول بأنّ العالم العيني عبارة عن نظام مترابط الأجزاء[٣].

---

(١) مطهّري، الإنسان والمصير ص٤٥ ـ ٤٦.
(٢) مطهّري، حاشية على أصول الفلسفة ج٣ ص١٧٩ ـ ١٨٠.
(٣) المصدر السابق ج٣ ص١٨١ ـ ١٨٢.

يمكن القول بأنّ المتكلّمين عموماً، وبالأخص الأشاعرة، ينكرون أن يكون لبعض الأمور مصاديق ينطبق عليها قانون العلّية. مثلاً، هم لا يرون بأنّ الحرارة هي أثر للنار، بل يعتقدون بأنّ الحرارة هي أثر مباشر لإرادة الله. في الواقع، لا يعني هذا الكلام أنّهم ينكرون أصل العلّية بشكل كلّي، وإن كان من الضروري التفكيك بين مختلف الجهات. بعبارة أخرى، إنّ قبول كون النار هي علّة حقيقية للحرارة وللإحراق يدخل ضمن إطار التجربة، بينما قانون العلّية هو أمر بديهي ويقيني. وعليه، لا يكون نفي علّية النار للحرارة يؤدّي إلى نفي أصل العلّية؛ بل هو نفي لأحد إلى المصاديق ونسبته للمصاديق الأخرى. كما أنّ نفي العلّية بين بعض أجزاء العالم، مع الإعتقاد بأنّ كل أجزاء العالم مرتبطة مباشرة بالإرادة الإلهية ومعلولة له، لا ينتهي إلى نفي أصل العلّية بما هو قانون بديهي.

أهمّ ما قام به الشهيد مطهّري في بحث أصل العلّية هو إرجاع مفاهيمها إلى العلم الحضوري. هذا، وإن كان إرجاع العلوم الحصولية إلى العلوم الحضورية، كان موجوداً ضمن كلمات الفلاسفة السابقين له، وبالخصوص العلاّمة الطباطبائي، إلاّ أنّ الشهيد مطهّري كان أوّل من غاص في تفصيلات هذا البحث، وأوّل من حلّ معضلات المعقولات الثانية الفلسفية في الفلسفة الإسلامية، وهي إحدى أهمّ مميّزات هذا الشهيد.

٦ ـ قيمة المعرفة وبحث المطابقة

طرح الأستاذ الشهيد في هذا المجال، وتبعاً للمرحوم العلاّمة الطباطبائي، جملة من الأبحاث القيّمة، سنذكرها تباعاً وبالترتيب[1].

كما يقول في تعريف الحقيقة:

---

(١) المصدر السابق ج١ ص٣٣ ـ ٣٤ ـ ٣٥ ـ ٩٤ ـ ٩٦ ـ ١٠٠ ـ ١٠٨ ـ ١١١ ـ ١١٣ ـ ١٥٩ ـ ٢٣٣؛ ج٢ ص١٠ ـ ١١ ـ ١٥ ـ ١٦ ـ ١٧ ـ ٢٣ ـ ٢٧ ـ ٩٢ ـ ٢٠٣؛ المعرفة ص٢٣ ـ ١٧٢ ـ ٢٠٣.

في الاصطلاح الفلسفي، ترادف الحقيقة «الصدق» و«الصحّة» وتعني القضية الذهنية التي تكون مطابقة للواقع.

وفي الاصطلاح الجديد، يُطلَق اصطلاح «الواقع» على نفس الواقع ونفس الأمر، لا أنّهم يطلقون عليه اسم الحقيقة، ونحن نسلك هذا المسلك أيضاً[1].

هذا، ويعتقد في الجملة بوجود الحقيقة:

كون إدراكات الإنسان حقيقية ومطابقة للواقع، هي «في الجملة» بديهية. أي أنّ كل معلومات البشر ـ بالرغم من ادعاء المثاليين ـ لا يمكن أن تكون خاطئة وموهومة مائة بالمئة. وهذا الأمر بالنهاية واضح لدى الجميع ولا يحتاج إلى استدلال بل تستحيل البرهنة عليه[2].

بيّنّا سابقاً أنّ وجود الحقيقة في الجملة غير قابل للإنكار باعتبار وجود جملة من العلوم البشرية لها صبغة وجدانية.

يعتبر الشهيد بأنّ المنطق هو معيار تشخيص الحقيقة من الخطأ:

إنّ المقياس والمعيار الذي يميّز الحقيقة عن الخطأ يسمّى بالمنطق. كما أنّ أقدم منهج منطقي يُنسب إلى أرسطو الذي تمكّن من جمع وتدوين مختلف مسائل هذا العلم[3].

حسب رأي الأستاذ، فإنّ المواد والأشكال البديهية التي يطرحها المنطق تتعلّق بمعيار تمييز الحقيقة من الخطأ. هذا، ويعتقد بأنّ العلوم اليقينية لا تفضي إلى اليقين:

إنّ سبب كون العلوم التي تستند إلى التجربة غير يقينية هو أنّ الإفتراضات التي تؤدّي إليها هذه العلوم ليست إلاّ دليلاً على التطابق مع

---

(١) مطهّري، حاشية على أصول الفلسفة والمنهج المثالي ج١ ص٩٦؛ وأيضاً المعرفة ص١٧٢.
(٢) المصدر السابق ج١ ص٩٩.
(٣) المصدر السابق ص١٠٠؛ المعرفة ص٢٠٣ ـ ٢٠٧.

العمل، ولا تقدّم أكثر من جملة من النتائج العملية لا غير. كما أنّ إعطاء نتيجة عملية ما لا يمكن أن يكون دليلاً على صحّة فرضية ما وجعلها مطابقة للواقع، إذ يمكن أن تكون هناك فرضية خاطئة بالكامل، لكنها تعطي نتيجة عملية ما[1].

ورداً على من يعتقدون بأنّ خطأ الحواسّ يفضي إلى نفي مطلق قيمة المعلومات، يقول الشهيد مطهّري:

إنّ وقوع الخطأ في بعض الحالات لا يكون سبباً لرفع اليد وإلى عدم أخذ جميع معلوماتنا، بما في ذلك الفطريات والحقائق المسلّمة، بعين الإعتبار. وبالتالي ننكر جميع الوقائع والحقائق الخارجية التي وصلنا إليها عبر العلم. بل إنّ كشف الخطأ هو دليل على وجود سلسلة من الحقائق المسلّمة التي حين تؤخذ مقياساً لمعطياتنا فإنّنا نتوصّل إلى اكتشاف الأخطاء، وإلاّ فلا معنى لإنكشاف الخطأ؛ إذ لا يمكن تصحيح خطأ ما انطلاقاً من خطأ آخر[2].

وعليه، فإنّ الشهيد مطهّري لا يرى بأنّ طريق الوصول إلى الواقع مسدودة، بل يعتقد بأنّ البشر يستطيعون الوصول إلى بعض الحقائق إثر الاستعانة بالعقل والبديهيات والعلوم الحضورية والحس.

إلى جانب ذلك، طرح المرحوم مطهّري، تبعاً للعلاّمة الطباطبائي، على البحث مسألة أخرى تتعلّق بعدم خطأ الحواسّ؛ يعني أنّ الخطأ لا يقع على مستوى الإحساس، بل يمكن أن يتعلّق بمرحلة التطبيق:

إنّ الحسّ في حدّ ذاته لا يقع في الخطأ. وفي الحالات التي يقال عنها إنّ الحسّ (الحس المجرّد) قد أخطأ، ضمنها هي ليست كذلك واقعاً، بل إنّ الخطأ قد وقع عند الحكم؛ يعني أنّ الخطأ إنّما يحصل حينما يكون

---

(١) المصدر السابق ص١٠٨.
(٢) مطهّري، حاشية على أصول الفلسفة والمنهج المثالي ج١ ص٣٤ ـ ٣٥؛ وص١٣٠ ـ ١٣٢.

الذهن في مقام إصدار الحكم بأنّ هذا هو كذا، وإلاّ فإنّ الحس في نفسه هو مصدر لمعلومات خالية من الأخطاء[1].

وهناك بحث آخر طرحه الشهيد مطهّري يتمحور حول مطابقة الذهن للواقع. يقول في هذا الصدد:

للعلم خاصّية كشف الخارج، بل إنّ العلم هو عين الكشف عن الخارج فلا يمكن أن يكون العلم علماً ما لم يتضمّن صفة الكشف، كما لا يمكن أن يكون هناك علم وكشف ولا يكون هناك واقع منكشف. وإذا افترضنا عدم وجود واقع منكشف، فلا وجود لإنكشاف ما. وإذا لم يوجد انكشاف ما فلا وجود لأي علم في أنّ الخصم يعترف بوجود علم ما[2].

خلاصة الكلام أنّ الشهيد مطهّري يرى بإمكان اندفاع الشكّاكية بالأمور اليقينية والبديهية. في المجموع، يمكن قبول المطابقة وذلك بالاستعانة بالبديهيات والعلوم الحضورية.

٧ ـ الوجود الذهني: مطابقة الذهن للخارج

تبعاً للفلاسفة المسلمين الآخرين، يقبل الشهيد مطهّري مطابقة الذهن للخارج من حيث ماهية الأشياء. كما يرى بأنّ إنكار هذه المطابقة ينتهي إلى القول بالسفسطة والخروج من مرحلة اليقين[3].

ضمن تعريفه للذهن وتبيينه لوظيفته، يقول الشهيد مطهّري:

عالم الذهن أو عالم صور الأشياء الموجودة لدينا هو مخلوق وإنتاج

(١) المصدر السابق ص١٣٢.
(٢) المصدر السابق ص٣٣.
(٣) مطهّري، الشرح المبسوط للمنظومة، ج١ ص٢٥٦ ـ ٣٧٢؛ مقالات فلسفية ج٣ ص٤٧؛ التعرّف على العلوم الإسلامية/ المنطق والفلسفة ص١٦٦، مجموعة آثار الشهيد مطهّري ج٧ ص٢٧٤، حاشية على المنهج المثالي ج١ ص١١٣، وج٢ ص٤١ ـ ٤٣.

لجهاز مجهّز ينجز أعمالاً مختلفة تنتهي إلى تشكّل عالم الذهن. ويمكن لنا أن نسمّي مجموع هذا الجهاز بجهاز الإدراك.

جملة الأعمال المختلفة التي ينجزها هذا الجهاز هي عبارة عن تهيئة الصور الجزئية وحفظها وتجريدها وتعميمها ومقارنتها بين بعضها وتجزئتها وتركيبها والحكم عليها والاستدلال وغيره. وكما قلنا سابقاً فإنّ الإنسان في بدء حياته أي قبل أن يشرع هذا الجهاز الخاص في عمله، يكون فاقداً لما يسمّى بالذهن. ثم بالتدريج يبدأ هذا الجهاز في عمله بما هو مجهّز بجملة من القوى، ممّا يؤدّي إلى تشكّل مختلف الزوايا لعالم الذهن. لكن ينبغي لنا الآن أن نحددّ من أيّة نقطة يبدأ عمل هذا الجهاز. يبدأ عمل هذا الجهاز من ناحية قوة خاصة مرتبطة بهذا الجهاز تسمّى في الفلسفة بقوة الخيال. يتمثّل عمل قوة الخيال بتصوير أيّة حقيقة تتّصل بها هذه القوة ثم تهيّئ هذه الصورة وتقدّمها لقوة أخرى تسمّى قوة الذاكرة. وعليه، يكون عمل هذه القوّة هو تهيئة الصور الجزئية، وتبديل العلم الحضوري بالعلم الحصولي، ومن هنا فصاعداً فسنطلق على هذه القوّة ضمن هذا المقام اسم القوة المبدّلة للعلم الحضوري بالعلم الحصولي[1].

هذا، ويقول حول أولى القضايا التي يصل إليها الذهن وحول أعمال الذهن الأخرى:

إنّ أحد الأعمال الخاصّة التي يقوم بها الذهن هو المقارنة. أمّا بلحاظ الترتيب، فإنّ القدر المسلّم هو أنّ هذا العمل يحصل بعد التخيّل (تبديل العلم الحضوري بعلم حصولي) وبعد تأمين صورتين على الأقل في قوّة الحافظة. هذا، وإن لم يكن وجود صورتين شرطاً لتحقّق المقارنة إذ يمكن لشيء أن تتمّ مقارنته مع نفسه، لكن الذهن لا يقدر على هذا العمل إلاّ إذا وجد لديه صورتان على الأقلّ. على إثر حصول قوّة المقارنة، يصبح الذهن

(١) مطهّري، المنهج المثالي ج٢ ص٤١.

قادراً على مقارنة شيئين معاً (مثل بياض وسواد المتن) أو مقارنة شيء واحد مع نفسه (مثل مقارنة سواد المتن مع السواد) وبما أنّ هذه المقارنة تحصل بين مفهومين ولا تتعلّق بالخارج (ما يُصطلح عليه بالحمل الأوّلي لا الحمل الشايع) وبما أنّ المقارنة تحصل بين مفهومين بسيطين، فإن الذهن يتمكّن مباشرة من إصدار حكم إيجابي أو سلبي، يعني أنّه لا يحتاج إلى «حد وسط» للتصديق بذلك. ومن هنا يُعلم بأنّ أوّل تصديق يتحقّق في الذهن يرتبط بعالم المفاهيم لا بعالم الخارج (حمل أوّلي لا حمل شايع)[1].

يعتقد الشهيد مطهّري بأنّ بحث الوجود الذهني هو مسألة معرفية:

في الحقيقة، إنّ بحث الوجود الذهني هو قسم من بحث العلم والإدراك وبحث المعرفة، وبحث الوجود الذهني في الواقع هو بحث معرفي. أي أنّ هذا البحث ينصبّ في بحث قيمة العلم (وهي المسألة التي تحوز على أهمّية بالغة في أوروبا). يعني أنّه محور بحث قيمة إدراكات الإنسان وبحث ماهية العلم والإدراك للجواب عن سؤال مؤدّاه هو: ما هي حقيقة المعرفة؟ وما هي حقيقة العلم؟ وما هي حقيقة الإدراك؟ وما هي الرابطة بين العالم والمعلوم والتي هي معيار الإنكشاف والإدراك ومعيار كشف العالِم للمعلوم وعلم العالِم بالمعلوم؟ حين يصل الحكماء المتأخّرون إلى هذه النقطة فإنّهم يقولون بأنّ ماهية العلم والإدراك هي عبارة عن حضور ماهية المعلوم عند العالِم. كما أنّ حقيقة العلم هي عبارة عن تحقّق ووجود ماهية المعلوم في الذهن، وهي أيضاً عبارة عن نوع من الوجود للمعلوم هو نحوٌ وسنخٌ آخر من الوجود نسمّيه «بالوجود الذهني»[2].

هذا، ويعتقد الشهيد مطهّري بأنّ ما يطرحه الفلاسفة هو أنّ الماهيات الخارجية تتشكّل في الذهن بنفس الصورة التي هي عليها في الخارج. إلاّ

(١) المصدر السابق ص٤٢ ـ ٤٣.
(٢) مطهّري، الشرح المبسوط للمنظومة ج١ ص٢٥٥ ـ ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

أنّ قبول الذهن بهذا القول هو أمر صعب، لذا يُستحسن أن نتساءل حول هذا المطلب بشكل معكوس بهذا الشكل: هل إنّ التصوّرات الموجودة في أذهاننا لها مصاديق في الخارج أم لا؟:

يمكن للأشياء أن توجد في محلّين: الأوّل هو العين والعالم الخارج عن الذهن والثاني هو أنفسنا. وعليه، فإنّ الذات التي يكون لها نوعان من الوجود في محلّين يكون لها سنخان من الوجود ولكلّ سنخ منهما نحو خاص من الآثار المترتّبة، رغم أنّ الذات هي نفسها في المحلّين. في الواقع يصعب على الذهن أن يتقبّل أو يستوعب هذا الكلام بسهولة بحيث يستوعب ويقبل بأنّ الماهيات الموجودة في الخارج لها نوع آخر من الوجود في علم الذهن. أي أنّ الإنسان يُخيّل له بأنّ هذا الكلام هو نحو من المجاز، ومن الاستعارة، وإلاّ فإنّ الحقائق هي غير ذلك. إلاّ أنّ هذا البحث لو نلاحظه بشكل معكوس فإنّه سيسهل استيعابه ويصبح قابلاً للتصوّر. إذا تساءلنا: هل إنّ العالم الموجود بالخارج له وجود آخر بالذهن؟ أي أنّنا الآن نمثّل دنيا وعالماً لأنفسنا بنفس الشكل الذي ندرك به عالم الخارج، فهل إنّنا نمثّل عالماً بنفس النسبة التي ندرك بها عالم الخارج وبالتالي نحن نمثّل دنيا وعالماً لكن مع اختلاف في نحو الوجود؟ هذا الكلام صعب الاستيعاب. لكن لو عكسنا هذا الأمر، فإنّنا نقول بأنّ هناك عالماً في أذهاننا، مثلاً يوجد لدينا تصوّر عن الطبيعة وعن الحركة واللون والحرارة والبرودة والشكل والكمية والكيفية و... فهل لهذه التصورات وجود في الخارج؟...(١)

ثم يستنتج ما يلي:

وعليه، فإنّ مسألة الوجود الذهني يمكن أن نطلق عليها اسم مسألة الوجود العيني... هل إنّ الدنيا والعالم الذي نتصوّره بما هو عالم العلم

---

(١) المصدر السابق ص٢٦٤ ـ ٢٦٦.

والإدراك، هل هو موجود في الخارج، أم أنّه لا وجود له (كما يقول السفسطائيون)؟ أم أنّه موجود لكنّه بنحو آخر ومغاير مئة بالمئة لما نراه، وما هو إلاّ منشأ له فحسب؟ (كما يقول براكلي) في هذه الحالة يصبح الوجود العيني هو محور البحث[1].

ثم يتابع الشهيد مطهّري بحثه، كما هو الحال في سائر كتبه أيضاً، فيقول تبعاً للفلاسفة المسلمين، بأنّ الوجود الذهني هو مجرّد طريق لارتباط الذهن بالواقع، كما يعتبر بأنّ التبعيض في الإدراكات (بمعنى أن يقول أحد بعدم المطابقة في الألوان مثلاً، بينما يقول بها في الأشكال) هو نحو من السفسطة. كما يعتقد بأنّنا لو قبلنا بالخطأ أو عدم المطابقة في عنصر فإنّنا، شئنا أم أبينا، سنرى بأنّها ستسري إلى عناصر أخرى:

إذاً، يعتقد هؤلاء بأنّ همزة الوصل الوحيدة الممكنة والتي يمكن أن توجد بين الذهن والعين وعلى فرض وجودها فإنّه يكون لها ارتباط واقعي بين الذهن والخارج، همزة الوصول هذه هي رابطة ماهوية بين الذهن والخارج.

إذا أخذت هذه الرابطة من الإنسان فلا يمكن أن نفترض أنّها من نوع آخر من أنواع الإرتباط بين الذهن والخارج بما في ذلك الرابطة العلية والمعلولية؛ إذ أوّلاً: نفس الرابطة غير قابلة للتحقّق، وثانياً: على افتراض أن نقبل بأنّ هذه الرابطة هي رابطة علّية معلولية فقط فإنّ همزة الوصل هذه تتقوّض من أساسها. يعني أنّنا لا نتمكّن حينها من القول بأنّ العلم ذو قيمة ومعتبر، وأنّ ما أدركه هو نفسه ما هو موجود في الخارج[2].

هل يمكن الحصول على المطابقة بوساطة الرابطة العلّية والمعلولية أم لا؟ هذا الأمر وإن تمّ نفيه ضمن كلام الشهيد مطهّري إلاّ أنّه، وبالعكس

---

(١) المصدر السابق ص٢٦٦.
(٢) المصدر السابق ص٢٦٧؛ مقالات فلسفية ج٣ ص١٤٩.

من ذلك، ينبغي القول بأنّ هذه الطريق متقنة ومحكمة ستتمّ الإشارة إليها لاحقاً.

كما يقول حول تبعيض الإدراك ما يلي:

حينها يمكن هناك أن يظهر مسلك ثالث هو مسلك القول بالتبعيض. مسلك التبعيض هو القول بأنّ بعض الأمور لها اعتبار في الذهن بخلاف بعض آخر. مثلاً يقولون بأنّ الألوان لا حقيقة لها في الخارج وهي من تخيّل الذهن باعتبار أنّ العلم ينفي وجود الألوان في الخارج. وكذلك لا حقيقة خارجية لحالات إحساسية من قبيل البرودة والحرارة. كما أنّ ألحاننا لا وجود لها في الخارج أيضاً إذ إنّ عالم الخارج لا هو حارّ ولا بارد، ولا هو منير ولا مظلم، ولا وجود هناك لصوت أو لحن ولا حتى الأشكال والأحجام. كلّ ذلك من إنتاج الذهن. لكن لماذا؟ لأنّ العلم قد أثبت وجود المادّة والحركة وضمن مراتب الحركة تحصل متغيّرات كثيرة في الذهن يتخيّل على إثرها الإنسان أنّ هذه الأمور موجودة في الخارج[1].

ثم يتصدّى للجواب عن هذه النظرية فيقول:

نحن هنا بالضرورة ينبغي أن نعتبر بأنّ مسلكِ التبعيض هو مسلك اللاأدريّين والسفسطائيين؛ لماذا؟ لأنّه إذا اقتضى الأمر بأن لا يكون للحواس ـ من جهة قيمة كشف الواقع ـ أيّ اعتبار فلا مفرّ من نفي أيّ اعتبار هنا أيضاً. وعليه، لماذا يقولون بوجود المادّة والحركة؟ من أين لهم بأن يقولوا بوجود الحركة؟ على ماذا ارتكزوا للقول بأنّ ما هو موجود هو المادة والحركة؟ من جهة كون كل ذلك ينتهي إلى الحواس، فإنّ مسألة التبعيض لا يمكن قبولها. أو ينبغي من هنا نفي الفلسفة بشكل كلّي والاستمرار في مسار مستنقع اللاأدرية حتى يصير لا أدرياً بشكل أكبر أو

(١) مطهّري، الشرح المبسوط للمنظومة ج١ ص٢٦٨.

ينبغي أن يحكم بتخطئة العلم وهو في الواقع ليس علماً بل إنّ استنباط العلماء هنا...[1]

يبدو أنّ هناك جملة من النقاط يمكن أن نستخرجها من كلام الشهيد هي كالتالي:

مع الأخذ بعين الاعتبار الأدلّة التي تمّ ذكرها لإثبات الوجود الذهني، كما أنّ الشهيد نفسه لا يرى أنّها تامّة الدلالة على المطلوب، بل إنّه سعى إلى إقتفاء أثر برهان شيخ الإشراق والذي تم نقده سابقاً، فإنّ هذا المقدار من الكلام حول الوجود الذهني لا يرفع الإشكال. كما أنّ ادعاءه بأنّ عدم قبول المطابقة الماهوية هو نحو من السفسطة هو مورد قبول لدى الخصم فصِرف ادعاء هذا الأمر لا يُثبت المطابقة ولا يجعلها محرزة.

لا يوجد ضمن كلامه أيّ فرق بين وجود عالم الخارج والموجودات الخارجية، وبين مطابقة الذهن في الصفات وبين الخصائص كما أنّ عدم إثبات المطابقة في الأمر الثاني يساوي عدم المطابقة في الأمر الأوّل. في حين أنّه من الممكن أن يوجد من يقبل أصل وجود عالم الخارج والموجودات الخارجية مع خصائص كلّ منها ـ مع أنّنا لا ندري عن خصائصها الواقعية أيّ شيء ـ إلاّ أنّه يشكّ في مطابقة إحساسنا بعالم الخارج.

ليس الوجود الذهني هو الطريق الوحيدة لإدراك الواقع. إذ يمكن الإدراك والتسليم بوجود عالم الخارج بوساطة الإحساس والتأثّر الدخلاني والباطني وبوساطة أصل العلّية. وعليه، يمكن التحقّق من وجود بعض خصائص موجودات عالم الخارج مثل الشكل والبعد والحركة والتغيير وغيرها بوساطة هذه الطريق المذكورة إلى جانب طريق السنخية بين العلّة والمعلول. يبدو أنّ هذه الطريق هي الطريق الأكثر منطقية.

(١) المصدر السابق ص٢٦٩.

بالأخذ بعين الاعتبار النقطة الثالثة، فإنّ القول بالتبعيض في الإدراكات بلحاظ المطابقة من عدمها لا يتساوى مع السفسطة.

فيما يخص الألوان، وإن كان من الممكن أن يحصل شك وتردّد حول أيّ لون للعالم لكن لا يحصل شك حول أصل نشأة الألوان، وحول لون مختلف الحقائق إذ تكون واحدة زرقاء والأخرى صفراء وثالثة حمراء. وعليه، فإنّ إنكار المطابقة في الألوان لا يكون بمعنى إنكار أصل وجود الواقع وأصل وجود نشأة وظهور الألوان.

إنّ إنكار العالم الجسماني وإنكار خصائصه لا يؤدّي إلى تقويض الفلسفة. إذ لا ينحصر عالم الوجود بالعالم الجسماني. ثم بالنسبة إلى الشخص مثل براكلي وهو الذي يعتقد بوجود الله تعالى والمجرّدات والناس وإدراكاتهم إلاّ أنّه لا يقبل بوجود العالم الجسماني، فبالنسبة إليه يكون للفلسفة معنى ما. كما أنّ العرفاء الذين ينكرون الوجود لما سوى الله تعالى ويعتبرون بأنّ عالم الوجود هو شبيه بما يراه الأحول، ومع ذلك فإنّ العرفان النظري يكون ذا معنى. كما أنّ أفلاطون يعتقد بأنّ العالم الجسماني ظلٌ وشبحٌ لعالم الواقع مع ذلك فهو يعتقد بوجود الفلسفة فلا ضرورة لأن تستلزم هذه المباني إلى المذهب اللا أدري.

بالأصل، ليس من الصحيح أن نجعل الفلسفة والتي تعني «البحث حول الأحكام الكلّية للوجود وحول إثبات الموجودات من حيث الوجود والعدم» منوطة بقبول أو ردّ العالم الجسماني.

أمر آخر تصدّى إليه الشهيد وهو مسألة تاريخ نشأة بحث الوجود الذهني وإثبات كون هذا البحث هو من ابتكارات الفلاسفة المسلمين:

الآن علينا أن نبدأ ببحث نشأة هذه المباحث. لبحث الوجود الذهني تاريخ حافل بين المسلمين. بالإضافة إلى وجود تاريخ لهذا البحث في أوروبا تحت عنوان بحث المعرفة.

تعدّ مسألة الوجود الذهني أمراً جديداً على العالم الإسلامي. أي منذ

البدء حين عرّبت الفلسفة اليونانية لم يكن هناك بحث تحت عنوان «الوجود الذهني». مثلاً لا وجود للفظ الوجود الذهني في كتب الفارابي فضلاً عن تخصيص فصل تحت هذا العنوان. والأمر نفسه ينسحب على كتب ابن سينا، وإن كان قد طرح بحث تحت عنوان العلم ضمن كتب ابن سينا إلاّ أنّه لم يبحث مسألة الوجود الذهني. ولا أذكر أنّ شيخ الإشراق قد تطرّق إلى هذا البحث. بينما تم طرح بحث الوجود الذهني في كتاب «التجريد» للخواجة نصير الدين الطوسي. وهوعلى حد علمي أوّل من عنون بحثاً بهذا الإسم[1].

مع ذلك، فإنّ الشهيد يواصل كلامه هذا ويذكر بأنّ أوّل من بحث «الوجود الذهني» هو الفخر الرازي وليس نصير الدين الطوسي. إلاّ أنّ الخواجة قد أوجد تحوّلاً كبيراً في هذا المجال:

في الواقع، ليس الخواجة نصير الدين الطوسي أوّل من بحث الوجود الذهني تحت هذا العنوان إذ سبقه إلى ذلك الفخر الرازي. هذا الأخير كان قد طرح هذا الأمر تحت عنوان الوجود الذهني[2].

مع ذلك، فقد ذكّر بأنّ أصل المدّعى كان موجوداً كذلك ضمن كلام ابن سينا:

مع ذلك، فإنّ هذه المباحث قد ظهرت بالتدريج؛ أي كانت هناك جملة من المسائل مطروحة بشكل منفصل ثم دعت الحاجة إلى طرح باب مستقلّ تحت هذا العنوان. أي أنّ موادّ هذا البحث كانت موجودة في كلام الفلاسفة السابقين قبل أن يتمّ جمعها تحت عنوان واحد باسم «الوجود الذهني». يعني أنّ مدّعى هؤلاء حول الوجود الذهني له وجود ضمن كلمات ابن سينا. وهذا، بخلاف بحث «أصالة الوجود» بحيث لا يمكن نسبة هذا

---

(١) المصدر السابق ص٢٧٠.
(٢) المصدر السابق ص٢٧٢.

المدّعى للفلاسفة السابقين، فإنّ مدّعى الوجود الذهني قد سجّل حضوره في كلام ابن سينا رغم أنّه لم يطرحه بعنوان مسألة ينبغي إقامة البرهان عليها والدخول في جدال مع مخالفيها. إذ لم يكن هناك مخالفون بالأصل ولم تدع الحاجة إلى إقامة برهان على ذلك ولم يخطر ببال أحد التفكير في مسألة من هذا القبيل لِيَبُتّ البرهنة عليها[1].

ضمن الفصول المرتبطة بابن سينا، كان لبحث الوجود الذهني بعض الجوانب التي أشار إليها ابن سينا، إلاّ أنّ المتأخّرين هم الذين وسّعوا دائرة أبحاث هذا الموضوع وأفردوا له فصلاً خاصّاً ومستقلاً. ضمن متابعته لهذا البحث، أشار الشهيد مطهّري إلى نصيب المتكلّمين في تشكّل هذا البحث:

كان للمتكلّمين حظّ كبير في تشكّل هذا البحث مثلما هو الشأن لمباحث أخرى فلسفية. وإن كانت مساهمتهم سلبية وتخريبية إلاّ أنّها كانت مفيدة أيضاً باعتبار أنّ إشكالاتهم دفعت الفلاسفة إلى الجواب عنها ممّا وسّع دائرة هذه المباحث وأوجد مسائل جديدة في هذا الموضوع، فدعت الحاجة إلى جمعها تحت باب مستقل[2].

ثم فيما بعد، يشرح نظرية المتكلّمين في هذا الباب فيقول:

أراد المتكلّمون ردّ نظرية الفلاسفة فقالوا بأنّ كلام هؤلاء غير صحيح. يعني أنّهم ابتدعوا من عندهم نظرية هي تلك النظرية المعروفة بنظرية «الإضافة» التي نسبها البعض من أمثال ملاّ هادي السبزواري إلى الفخر الرازي وهي في الواقع من إبداع أبي الحسن الأشعري والتي اختار لها اسم «التعلّق» وقال بأنّ حقيقة العلم هي عبارة عن نوع من التعلّق بين العالم والمعلوم. الأمر الذي دفع بالمتكلمين من أتباع الأشعري إلى متابعة هذا

(١) المصدر السابق ص٢٧٠ ـ ٢٧١.
(٢) المصدر السابق ص٢٧٣.

القول ومن أشهر هؤلاء الفخر الرازي الذي هو في الواقع أحد أتباع هذا الرأي[1].

ثم ذكر جملة من الفلاسفة الآخرين ممّن يقولون «بالشبح». وهو القول بأنّ ماهية الشيء لا توجد بالذهن بل إنّ ما يحصل بالذهن هو تصوير لصورة مشابهة للماهية. كما أراد هؤلاء أن ينسبوا هذا الرأي إلى القدماء الذين حين قالوا بأنّ ماهية الشيء تأتي إلى الذهن فإنّ ذلك يعني أنّ شبحاً وصورة لها تأتي إلى الذهن[2].

يبدو بأنّ الأخذ بعين الاعتبار الحملين الأوّلي والشائع مثلما هو الشأن لدى صدر المتألّهين الذي طرحهما لحلّ إشكال الوجود الذهني وانطلاقاً من القول بأنّ «الوجود الذهني من حيث الحكاية هو علم وماهية ذهنية لها صرف مفهوم المقولة لا نفس الواقع الخارجي للمقولة «فإنّ الاعتقاد بالشبح لا يكون أجنبياً بالكامل بل ينسجم أكثر مع لبّ وخلاصة كلام الفلاسفة السابقين. غير أنّ معنى «الشبح» هو بمعنى الصورة والتصوير «المشابه للواقع» لا بمعنى الصورة «المباينة والمخالفة للواقع». مع ذلك، فإنّ الأدلّة التي تمّ ذكرها لإثبات الوجود الذهني لا يمكن لها أن تثبت هذا المقدار من المطابقة، الأمر الذي يدعو إلى حلّ هذا الإشكال عبر الاعتماد على العلوم الحضورية وأصل العلّية والسنخية بين العلّة والمعلول.

بعد ذكره لأدلّة الفلاسفة على الوجود الذهني (من قبيل «الحكم الإيجابي عن المعدوم» وسائر الأدلّة التي عرضناها سابقاً)، يطرح الشهيد مطهّري هذا السؤال: «هل إنّ هذه الأدلّة تنفي الإضافة فقط، أم أنّها تثبت أيضاً وحدة الماهيّة للأمور الذهنية والعينية؟» ثم فيما بعد ينقل جواب الملاّ هادي السبزواري المبتني على إثبات هذين الأمرين، إلاّ أنّه هو نفسه لا يبدي أيّ رأي في الأمر[3].

---

(1) المصدر السابق ص٢٧٣.

(2) المصدر السابق ص٢٧٣ ـ ٢٧٥.

(3) المصدر السابق ص

بعد ذلك، يقول ذاكراً بعض الأدلّة: إنّ هذه الأدلّة تنفي الإضافة، إلاّ أنّ نفي القول بالشبح وإثبات المطابقة يحتاجان إلى أدلّة أخرى[1].

وضمن متابعته لهذا البحث، يذكر الشهيد برهان شيخ الإشراق ويعتبره كافياً لإثبات هذا المدّعى فيقول:

البرهان الذي ذكره شيخ الإشراق ضمن كتابه «حكمة الإشراق» وضمن كتبه الأخرى يمكن إلى حدّ ما اعتباره برهاناً تنبيهياً هو كالتالي: بدون شك، ضمن بعض الأحوال التي نحسّ بها حضورياً نحسّ بحالة في ضميرنا نطلق عليها اسم «الإدراك». أي إنّنا إذا أحسسنا بحالة من الخوف فإنّنا نحسّ أيضاً بحالة في أنفسنا نسمّيها إدراك الأشياء في الخارج. فكيف يمكن لنا أن نحلّل ذلك؟ يقول شيخ الإشراق بأنّه بالضرورة وعلى إثر هذا الإدراك تحصل لنا حالة مغايرة في داخلنا. مثلاً افترضوا (المثال من عندي، يقول مطهّري) إذا لم نكن قد ذهبنا إلى حدّ الآن إلى أوروبا بحيث نسافر إلى هناك لأوّل مرّة فإنّ حالة وإحساساً جديداً يحصل لنا؛ إذ نرى أنّنا اطلعنا على أشياء لم نكن قد اطلعنا عليها من قبل. بلا شك، إنّ هذا التغيير في الوضع داخلنا هو من الوجدانيات التي نحسّ بها. ويقول شيخ الإشراق بأنّ هذا التغيير هو أحد هاتين الصورتين: إمّا أن يكون قد نقص منّا شيء وإمّا أن يكون قد أضيف لنا شيء. ثم يقول: ولا بحث لنا فيما لو لم ينقص منّا شيء. إذ حين ذهبنا إلى هناك ورأينا أشياء فقد انضاف إلينا أشياء لم تكن لدينا من قبل...

... هذا الأمر، أي إضافة شيء عندنا هو أمر بديهي. وعليه، فقد أضيفت إلينا أشياء جديدة كما حصلت لدينا حالة أسميناها «علماً» و«إدراكاً»... ثم يقول بعد ذلك: ما هي الرابطة بين ما أدركناه وبين ما هو موجود في الواقع؟ أم هل إنّه لا توجد أيّة حقيقة في الخارج وإنّما ذهننا هو

(1) المصدر السابق ص٣٢٢ ـ ٣٢٣.

الذي يوجدها، أم هناك حقيقة ما موجودة بنحو ما، لكنّنا ندرك بنحو آخر؟ [وكلا الاحتمالين ليسا علماً] يكتفي شيخ الإشراق بهذا الحد ويقول: إذا لم تكن هناك أيّة حقيقة فإنّ العلم ينقلب جهلاً، يعني أنّ كل علومنا هي جهل مركّب، أي لا معنى للعلم، وهو ما يقول به السفسطائيون. إلى حدّ ما يريدون القول بأنّنا حين نصل إلى هذا الحدّ لا يمكن لنا أن نرتكز إلاّ على البداهة. وكذلك الأمر نفسه حين نقول بأنّ ما يوجد في الخارج هو بنحو مغاير لما ندركه أي أنّ أذهاننا تدرك الأشياء بشكل يمكن أن تكون في الخارج بشكل مغاير لما ندركه.

ثم يقول مرّة أخرى بأنّ هذا الكلام ينتهي إلى القول ببطلان المعرفة وبطلان العلم. أي أنّ علم الإنسان يكون متساوياً مع جهله. إذاً، لا يكون العلم موجوداً لدى العالم... فحين نقول بأنّ ما نعلمه لا يكون مطابقاً لما هو عليه في الخارج، وفي الوقت نفسه يصدق عليه أنّه علم، في حين أنّ هذين الأمرين متضادّان ومتناقضتان[1].

ثم يواصل عرض كلام شيخ الإشراق ويستنتج ما يلي:

وعليه، يكون كلام شيخ الإشراق على النحو التالي حيث يكون بالأساس صدق لفظ العلم والإدراك مرادفاً للإنطباق سواء أكان بالذهن أم بالخارج[2].

ثم فيما بعد يشير إلى رأي العلاّمة الطباطبائي حول هذا البرهان:

يدّعي العلاّمة الطباطبائي بأنّ كلام شيخ الإشراق يعتبر عند كل الحكماء أمراً مفترضاً ومسلّماً؛ يعني أنّ هذا الكلام الذي بيّنه شيخ الإشراق هو في الواقع أمر مسلّم والذي يفيد أنّ أصل الإدراك وأصل العلم (في مقابل الجهل) يكون مساوياً معه (الإنطباق). يعني أنّ هذه المسألة هي

(١) المصدر السابق ص٣٢٣ ـ ٣٢٥.
(٢) المصدر السابق ص٣٢٦.

ليست فرضية في باب العلم والإدراك بحيث يكون العلم والإدراك علماً وإدراكاً ولكن في الوقت نفسه لا يقع ذلك مطابقاً للواقع[1].

ثم يسترسل الشهيد مطهّري في بحثه هذا ويشير إلى إرجاع كلّ العلوم الحصولية إلى العلم الحضوري ويعتبره طريقاً آخر لإثبات هذا المدّعى[2].

مع ذلك، ينبغي أن يُعلم بأنّ كلام شيخ الإشراق هو في الواقع ليس برهاناً بل ادّعاء ببداهة هذا الأمر وإلاّ فإنّه يكون مصادرة للمطلوب. إذ إنّ وجود العلم هو شيء وجداني أمّا وجود عالم الخارج فهو بديهي (فطري) وأمّا مطابقة العلم لعالم الخارج فتحتاج إلى الإثبات.

ضمن توضيحه لكلام المرحوم العلاّمة حول إرجاع كلّ العلم الحصولي إلى العلم الحضوري، يقول الشهيد مطهّري:

لا تدلّ أدلّة الوجود الذهني على أنّ ما أدركه في ذهني ينطبق على ذاك الحائط الموجود هناك. تدلّ أدلّة الوجود الذهني على أنّ ما أدركه في الذهن هو نفس تلك الحقيقة التي تأتي مباشرة وبلا واسطة إلى الذهن[3].

أي إنّ البحث هنا لا يتناول المطابقة مع الخارج بل إنّه يتناول المطابقة بين الذهن وبين تأثير الخارج على النفس؛ أي إنّه بحث حول مطابقة الباطن مع الباطن، لا أنّها مطابقة للباطن مع الحقيقة الخارجية. وقد صرّح بهذا الأمر في حاشيته على هذا الموضوع في هذه الصفحة نفسها.

مع الأخذ بعين الاعتبار لهذا الأمر، فإنّ كل مباحث الوجود الذهني تأخذ شكلاً آخر ويعلم عند ذلك أنه لا إرجاع العلوم الحصولية إلى العلم الحضوري ـ في المفاهيم الماهوية ـ طبق البيان السابق، ولا أدلّة الوجود الذهني تقدر على رفع إشكال المطابقة.

---

(١) المصدر السابق.
(٢) المصدر السابق ص٣٢٧ ـ ٣٥٠.
(٣) المصدر السابق ص٣٤٢.

إلاّ أنّ الحق هو أنّ ضمن بحث الوجود الذهني يكون الحديث حول مطابقة الذهن مع محكيّه بالذات؛ وبعبارة أخرى، يكون الكلام حول الحكاية الصحيحة للصورة الذهنية للإنفعالات النفسانية ولتحصيل العلم الحصولي. كما أنّ مسألة المطابقة وعدمها مع عالم الخارج تعود إلى مسألة انقسام العلم إلى بديهي ونظري، وليس إلى الوجود الذهني.

٨ ـ عالم الخارج

لا يعتبر الشهيد مطهّري بأنّ الحكم بوجود عالم الخارج هو أوّل حكم للذهن، إلاّ أنّه يعتقد بأنّه أمر بديهي، ومع ذلك لا تناقض بين الأمرين؛ إذ لا تلازم بين البداهة وبين أوّل حكم ذهني وإلاّ فينبغي أن لا يوجد في العالم أكثر من حكم بديهي واحد. نعم، إنّ وجود عالم الخارج هو من البديهيات الفطرية؛ يعني أنّها من القضايا التي قياساتها معها.

ورداً على السفسطائيين الذين ينكرون إمكان تحصيل العلم من خلال طرحهم خطأ الحواس والعقل، وبالنتيجة يقولون بأنّ الإحساس ليس دليلاً على وجود الواقع المحسوس، وبما أنّ كل العلوم تحصل من طريق الحس فإنّ كل العلوم تكون فاقدة لأيّ اعتبار، رداً على ذلك يقول الشهيد مطهّري:

هذه المغالطة باعتبار أنّها تؤدّي إلى إنكار أمر بديهي (وجود عالم الخارج) يذعن به أيّ ذهن، بما في ذلك الشخص المغالط وبالتالي لايكون لها أي اعتبار علمي[1].

كما يقول في محلّ آخر:

تصوّر البعض بأنّ أوّل حكم صدر عن العقل تعلّق بوجود عالم الخارج، لكنها مخدوشة من أكثر من جهة، وعلى الأقل من جهة كون

---

(١) مطهّري، أصول الفلسفة والمنهج المثالي ج١ ص١٣١.

الحكم بوجود عالم الخارج متفرعاً عن أنّ للذهن تصوّراً للوجود، وهذا التصور لا هو فطري ولا هو معقول للذهن بوساطة إحدى الحواس. بل إنّ هذا التصوّر لا يحصل إلاّ بعد أن يتمكّن الذهن من «الحمل» والحكم بين شيئين. وبالتالي، يلزم أن يكون الذهن قد حكم على الأقل بحكم آخر قبل أن يحكم بوجود عالم الخارج[1].

ربما لا يمكن موافقته على هذا الدليل باعتبار أنّه يرتكز على أنّ طريق الوصول إلى مفهوم الوجود منحصرة في طريق المفهوم الربطي للوجود ضمن القضايا. في حين أنّ الأمر ليس كذلك إذ يمكن الوصول إلى مفهوم الوجود عبر المقارنة بين العلوم الحضورية بدون الاستعانة بأيّة قضية أو حكم. مع ذلك، فإنّ أصل كلام الشهيد مطهّري هو محلّ قبول.

الخلاصة

يمكن اختصار نفائس كلام الشهيد مطهّري ضمن أبحاث من قبيل تبيين وشرح وتفصيل إرجاع المفاهيم الفلسفية إلى العلوم الحضورية، وعدم احتياج البديهيات الأوّلية للحسّ والتجربة، إلى جانب كون جميع الإدراكات الكلّية مسبوقة بالإدراكات الجزئية والحس.

(1) المصدر السابق ج٢ ص٤٣ ـ ٤٤.

الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي

في الوهلة الأولى، طرح الأستاذ مصباح أبحاث «نظرية المعرفة» تحت هذا العنوان وضمن ترتيب منطقي ومنسجم ومترابط في إطار سلسلة من الدروس مرتكزاً على كلام الفلاسفة المسلمين، وبالخصوص آراء المرحوم العلاّمة الطباطبائي والشهيد مطهّري، مع تكميلها وإثرائها بأفكار جديدة، مما جعل من هذه الأبحاث مجموعة منسجمة تضم جواباً عن شبهات هذا الباب.

سنعرض ونحلّل هذه الأبحاث التي ذكرها هذا العلَم الكبير تحت العناوين التالية:

معنى العلم وأدواته وأنواعه وكيفية تشكّله.

مفهومي الكلّي والجزئي.

أنواع المفاهيم.

البديهيات الأوّلية.

أصل العلّية وإثبات العالم الجسماني.

الوجود الذهني ومسألة المطابقة.

مقدّمة

ضمن جملة من الأبحاث التي ذكرها في إطار مقدّمة لهذه المباحث، أشار الأستاذ مصباح يزدي إلى أهمّية «علم المعرفة» وإلى تاريخ تشكّل هذه

الأبحاث وإلى موقعها في الفلسفة الإسلامية. وبعد ذكره لأهميّة الأبحاث العقلية، أشار إلى أنّه ما لم يتم إحراز قدرة العقل على الوصول إلى الواقع، فإنّ الخوض في الأبحاث العقلية من قبيل الفلسفة لا يكون منطقياً ولا يكون له أساس متين. وسرّ انحطاط الفلسفة الغربية يعود إلى فشلها في حلّ هذه المعضلة. فيقول في هذا المجال:

ومن هنا اضطربت مواقف كثير من رجال الفلسفة المشهورين في الغرب من قبيل هيوم وكانط وأجوست كنط وجميع الوضعيين، فحطّموا بنظرياتهم الخاطئة أسس الثقافة في المجتمعات الغربية...

إذاً، لا بد من بذل الجهد لقطع الخطوة الأولى باستقامة، ووضع الحجر الأساس لبناء التفكير الفلسفي باستحكام وإتقان، حتى نستطيع بعون الله أن نقطع المراحل الأخرى بجدارة، ونصل أخيراً إلى الهدف المطلوب[1].

يعتبر الأستاذ مصباح يزدي بأنّ سبب ضرورة التنبّه إلى أبحاث علم المعرفة هو أخطاء الحواسّ من جهة واختلاف الفلاسفة من جهة أخرى. كما يعتقد بأنّ للفلسفة الغربية ثلاثَ مراحل هي:

١ ـ الشكّاكية اليونانية ما قبل سقراط.

٢ ـ مرحلة الإحياء.

٣ ـ مرحلة ما بعد هيوم.

يقول الأستاذ في هذا المجال:

ولعل أوّل عامل أدّى إلى التفات العلماء إلى هذه المسألة هو اكتشاف أخطاء الحواسّ وقصور وسائل المعرفة هذه عن عكس الحقائق الخارجية، وقد أدّى هذا الأمر بالإلياتيين ليضفوا قيمة أكبر على الإدراكات العقلية وليعتبروا الإدراكات الحسّية غير قابلة للإعتماد.

(١) مصباح، محمد تقي، المنهج الجديد لتعليم الفلسفة ج١ ص١٤٧.

ومن ناحية أخرى، فإنّ اختلافات العلماء في المسائل العقلية والاستدلالات المتناقضة التي كانت تقيمها كل فئة لإثبات وتأييد أفكارها وآرائها قد أعطت المجال للسفسطائيين لكي ينكروا قيمة الإدراكات العقلية، وقد اندفعوا في هذا المضمار إلى حدّ أنّهم شكّوا بل أنكروا أساس الواقع الخارجي.

ومن هنا فصاعداً طُرحت مسألة المعرفة بصورة أكثر جدّية حتى دوّن أرسطو الأصول المنطقية بوصفها ضوابط للتفكير السليم وتقييم الاستدلالات وهي لحدّ الآن وبعد مرور بضعة وعشرين قرناً عليها مورد الاستفادة والاعتماد، وحتى الماركسيون فإنّهم بعد سنين طويلة من محاربتها اضطرّوا أخيراً للإعتراف بأنّ جانباً من المنطق هو موضع حاجة الناس جميعاً.

وبعد مرحلة ازدهار الفلسفة اليونانية حدثت اضطرابات في تقييم الادراكات الحسّية والعقلية، ثم اجتاحت موجة من الشك أوروبا مرّة أخرى، فبعد عصر النهضة وتقدّم العلوم التجريبية لقي المذهب الحسّي رواجاً أوسع، كما أنّنا نلاحظ الآن أنّ الإتجاه الغالب هو هذا، وإن كان أحياناً تظهر من بين أصحاب المذهب العقلي شخصيات ممتازة وأسماء لامعة[1].

ثم يتابع الأستاذ، فيشير إلى زمان مستقلّ شهد طرح أبحاث «علم المعرفة» ويقول:

وقد تمّت أوّل محاولة ـ تقريباً ـ للبحث المنظّم حول علم المعرفة في قارّة أوربا على يد ليبنيتز، وفي إنجلترا بالخصوص على يد جون لوك، وبهذه الصورة استقلّ فرع من العلوم الفلسفية بشكل رسمي. وقد كانت دراسات كل من باركلي وهيوم امتداداً لبحوث جون لوك فاشتهر مذهبه

(١) المصدر السابق ص١٤٧ ـ ١٤٨.

الحسّي وأدّى تدريجاً إلى تزلزل مكانة العقليين بحيث إنّ الفيلسوف الألماني «كانط» الذي كان في صفّ العقليين قد تأثّر جدّاً بأفكار هيوم.

وقد اعتبر كانط أنّ أهمّ وظيفة للفلسفة هي تقييم المعرفة وقدرة العقل، ووافق على أنّ لإدراكات العقل النظري قيمة في حدود العلوم التجريبية والرياضية ومادامت هي في خدمتها، وبذلك وجّهت أوّل طعنة خطيرة للميتافيزيقا من قِبل واحد من أصحاب المذهب العقلي، وإن كان هيوم ـ الشخصية البارزة في المذهب التجريبي ـ قد شنّ هجوماً واسع النطاق عليها من قبل، وبعد ذلك أيضاً واصل الهجوم عليها الوضعيّون بصورة أشدّ وطأة.

وبهذا يتّضح التأثير العيني لعلم المعرفة في سائر العلوم الفلسفية، ويتّضح أيضاً سرّ انحطاط الفلسفة الغربية[1].

ثم يواصل الأستاذ بحثه ويشير إلى أنّ الفلسفة الإسلامية نحت منحى تصاعدياً؛ لأنّ الفلاسفة المسلمين آمنوا بقدرة العقل على الوصول إلى الواقع. كما يعتقد الأستاذ بأنّ المذاهب المخالفة لذلك قد ساهمت بقسط كبير في تبلور هذا الإعتقاد:

وبالإلتفات إلى ثبات واستحكام وعدم تزلزل مكانة العقل في الفلسفة الإسلامية، لم يجدوا ضرورة لدراسة مسائل المعرفة بصورة تفصيلية ومنظّمة، وبعنوان كونها فرعاً مستقلاً من الفلسفة، وإنّما اكتفوا بطرح مسائل متفرّقة حول المعرفة في أبواب مختلفة من المنطق والفلسفة...

أمّا الآن وبالإلتفات إلى الظروف الحالية التي تغلغلت فيها الأفكار الغربية إلى محافلنا الثقافية فشكّكت الناس في كثير من مسلّمات الفلسفة الإلهية فلا يمكن الاقتصار على المسائل الفلسفية الماضية، ولا الاستمرار في الأسلوب السابق لطرح المواضيع وتنظيمها...[2]

---

(١) المصدر السابق ج١ ص١٤٨ ـ ١٤٩.
(٢) المصدر السابق ص١٥١.

هذا، ويعرّف علم المعرفة كما يلي:

هو ذلك العلم الذي يبحث في معارف الإنسان ويقيّم ألوانها ويعيّن المعيار لتمييز الصحيح من الخطأ منها(1).

هناك نقطة أخرى طرحها الأستاذ مصباح تتعلّق بنوع احتياج الفلسفة إلى أبحاث علم المعرفة. إذ يعتقد بأنّ الفلسفة لا تحتاج إلى علم المعرفة احتياجاً إثباتياً؛ إذ لا يتمّ تعريف أو إثبات المبادئ التصوّرية أو التصديقية للفلسفة في علم المعرفة. بل إنّ وظيفة علم المعرفة تقتصر على التنبيه على بداهة هذه المبادئ وعلى ردّ الشبهات المطروحة حولها. بالأساس، لا يمكن إثبات موقع العقل لاستلزام ذلك للدور وإنّما ينبغي تبيين حدود قدرات العقل.

يقول الأستاذ مصباح في هذا المجال:

أوّلاً: إنّ القضايا التي تحتاجها الفلسفة الأولى مباشرة هي في الواقع قضايا بديهية لا تحتاج إلى إثبات، وكل التوضيحات التي تُقدّم حول هذه القضايا في علم المنطق أو علم المعرفة هي في الحقيقة تنبيهات وليست استدلالات.

... وإذا لم يقبل أحد «قيمة الإدراك العقلي» ولو بصورة غير واعية فكيف يمكننا الاستدلال له بوساطة «برهان عقلي»؟ كما أنّ هذا البيان نفسه هو بيان عقلي.

ثانياً: إنّ حاجة الفلسفة إلى أصول المنطق وعلم المعرفة هي في الحقيقة لمضاعفة العلم، وحسب الاصطلاح: لحصول العلم بالعلم...(2)

١ ـ معنى العلم وأدواته وأنواعه وكيفية تشكّله

قال الأستاذ مصباح حول تعريف العلم ما يلي:

---

(1) المصدر السابق ص١٥٣.

(2) المصدر السابق ص١٥٩.

العلم عبارة عن حضور نفس الشيء أو صورته الجزئية أو مفهومه الكلّي عند موجود مجرّد[1].

إلاّ أنّه، وكما هو الشأن مع الفلاسفة السابقين له، فقد ذكّر بأنّ هذا التعريف غير حقيقي. بل هو توضيح وبيان للمصداق. إذ إنّ مفهوم العلم هو أكثر المفاهيم بداهة:

إنّ مفهوم العلم من أوضح المفاهيم وأشدّها بديهية، وهو ليس مستغنياً عن التعريف فحسب، وإنّما لا يمكن تعريفه إطلاقاً، وذلك لأنّه لا يوجد مفهوم أوضح منه حتّى يصبح معرِّفاً له. وكل ما ذكر في الكتب المنطقية أو الفلسفية بعنوان أنّه تعريف للعلم فهو ليس تعريفاً حقيقياً، ومقصودهم من ذكر ذلك إمّا تعيين المصداق المطلوب في علم أو مبحث خاص[2].

وتبعاً للفلاسفة الآخرين، ضمن تقسيم العلم، يقسّمه ابتداء إلى حصولي وحضوري فيقول:

إنّ أوّل تقسيم ممكن للعلم هو أنّ العلم إمّا أن يتعلّق بذات المعلوم من دون وساطة بحيث إنّ الوجود الواقعي والعيني للمعلوم ينكشف للعالم والشخص المدرِك، وإمّا أن لا يتعلّق شهود العالِم بالوجود الخارجي للمعلوم مباشرة، وإنّما يتعلّق علمه بشيء يعكس المعلوم، ويطلق عليه اصطلاحاً اسم الصورة الذهنية أو المفهوم. والقسم الأوّل يسمّى بـ«العلم الحضوري» والقسم الثاني يسمّى بـ«العلم الحصولي»[3].

كما يقول ضمن تعيين مصاديق العلم الحضوري ما يلي:

إنّ علم أيّ واحد منّا بذاته بوصفه موجوداً مدرِكاً هو علم لا يقبل

---

(١) المصدر السابق ص١٥٣.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق ص١٧١ ـ ١٧٢.

الإنكار، وحتّى السوفسطائيون الذين اعتبروا الإنسان مقياساً لكلّ شيء لم ينكروا نفس وجود الإنسان ولم يتورّطوا في إنكار علمه بذاته.

ومن الواضح أنّ المقصود من الإنسان هو ذلك «الأنا» المدرِك والمفكّر الذي يعلم بذاته بالشهود الدّاخلي، لا أنّه ينال العلم عن طريق الحسّ والتجربة وبوساطة الصور والمفاهيم الذهنية. وبعبارة أخرى هو عين العلم.

والمقصود من العلم أيضاً ذلك الإدراك البسيط الذي لا يقبل التجزئة، لا هذه القضية القائلة «أنا موجود» المركّبة من أكثر من مفهوم واحد. إذاً، المقصود من «العلم بالنفس» هو علمنا بأرواحنا بالعلم الشهودي البسيط الذي يتمّ بلا وساطة، وهذا العلم والوعي خاصّية ذاتية لتلك النّفس[١].

هذا، ويقول بخصوص سائر مصاديق العلم الحضوري:

وكذا علمنا بحالاتنا النّفسية ومشاعرنا وعواطفنا، فإنّه علم حضوري يتمّ بلا وساطة. فعندما يستولي علينا «الخوف» ندرك هذه الحالة النفسانية مباشرة ومن دون وساطة، لا أنّنا نتعرّف عليها بوساطة الصور والمفاهيم الذهنية... أو عندما نقرّر عمل شيء فإنّنا عالمون بإرادتنا وتصميمنا بلا وساطة.

ولهذا لا يمكن إنكار وجود الشك والتخيّل عندنا، ولا يستطيع أحد الادّعاء بأنّه لا علم له بشكّه وإنّما هو يشكّ في وجود شكّه!

وهناك مصداق آخر للعلم الحضوري وهو علم النّفس بقواها المدرِكة والمحرّكة. فعلم النفس بما لديها من قوّة التفكير أو التخيّل وتلك القوّة التي تستخدم أعضاء البدن وجوارحه إنّما هو علم حضوري ومباشر لا أنّها تتعرّف على هذه القوى عن طريق الصور والمفاهيم الذهنية...[٢]

---

(١) المصدر السابق ص١٧٢ ـ ١٧٣.
(٢) المصدر السابق ص١٧٣.

هذا، ويعتبر بأنّ العلم الحضوري غير قابل للخطأ، والسرّ في ذلك يعود إلى غياب وساطة الصور والمفاهيم بين العالم والمعلوم:

بهذا التوضيح الذي قدّمناه للعلم الحضوري والعلم الحصولي وما بينهما من فرق يُعرف لماذا يكون العلم بالنفس والعلم بالحالات النفسية وسائر العلوم الحضورية، مستعصية على الخطأ، وذلك لأنّ نفس الواقع العيني ـ في هذه الحالات ـ يكون مورد الشهود، بخلاف حالات العلم الحصولي فإنّ المفاهيم والصور الذهنية تؤدّي فيها دور الوساطة، وقد لا تتطابق بشكل كامل مع الأشخاص والآشياء الخارجية(١).

وضمن مواصلته لعرض هذه الأبحاث، يعتقد بأنّ التساؤل حول المطابقة أو عدمها في العلوم الحضورية يكون بلا معنى.

ثُمَّ بحث آخر طرحه دفعاً لبعض الشبهات المرتبطة بالعلم الحضوري، هو مرافقة العلم الحصولي للعلم الحضوري. لقد طرح هذا البحث بدليل الأهمية التي يوليها للعلم الحضوري في مرحلة المفاهيم ومرحلة التصديقات والبديهيات الأوّلية. هذا، ويعدّ هذا البحث بهذه الكيفية ممّا اختصّ به هو دون غيره:

نجد من اللازم علينا أن نذكّر بملاحظة مهمّة وهي أنّ الذهن ـ مثل جهاز آلي ـ يصوّر دائماً المعلومات الحضورية ويأخذ منها صوراً أو مفاهيم، ثم يقوم بتحليلها وتفسيرها.

مثلاً، عندما نصاب بحالة خوف فإنّ ذهننا يلتقط صورة لحالة الخوف هذه بحيث يستطيع أن يستعيدها بعد انتهائها، كما أنّه يدرك المفهوم الكلّي للخوف ويضمّ إليه مفاهيم أخرى يخرجها بصورة جملة هي «أنا أخاف» أو «لديّ خوف» أو «الخوف موجود فيّ». وبسرعة غريبة أيضاً يفسّر طروء هذه الحالة النفسية على أساس معلوماته السابقة ويعيّن علّة ظهورها.

(١) المصدر السابق ص١٧٥.

إنّ كل هذه الأفعال والإنفعالات الذهنية التي تتمّ بسرعة فائقة هي غير إدراك حالة الخوف والعلم الحضوري به، ولكنّ مقارنتها ومعاصرتها للعلم الحضوري قد تؤدّيان في كثير من الأحيان، إلى والوقوع في الاشتباه، فيتخيّل الشخص أنّه كما يدرك نفس الخوف بالعلم الحضوري فإنّه يدرك علّته أيضاً بالعلم الحضوري، بينما الذي يدركه بالعلم الحضوري إنّما هو أمر بسيط عار عن أيّ صورة أو مفهوم وخال، عن كل تفسير، ولهذا لم يكن فيه مجال للخطأ، وأمّا التفسير المقارن له فهو من قبيل الإدراكات الحصولية، وهي بذاتها لا تتمتّع بضمان لصحّتها ومطابقتها للواقع[1].

بعد ذلك، يوضّح خطأ العلوم الحضورية كما يلي:

وبهذا يتّضح لدينا كيف ولماذا تقع الأخطاء في بعض العلوم الحضورية. مثلاً أحياناً يشعر الإنسان بالجوع ويتخيّل أنّه بحاجة إلى الطعام، وبينما هي رغبة كاذبة وليس هو بحاجة إلى الغذاء في تلك الحالة. سرّ ذلك أنّ ما أدركه بالعلم الحضوري ـ وهو لا يقبل الخطأ ـ هو ذلك الإحساس الخاص، ولكن رافق ذلك الإحساس تفسير قام به الذهن على أساس مقارنته بسائر الإحساسات السابقة، فأفتى بأنّ علّة هذا الإحساس هي الحاجة إلى الغذاء، وقد كانت هذه المقارنة خطأ، ومن هنا تسرّب الخطأ إلى مجال تعيين العلّة والتفسير الذهني.

والأخطاء التي تحدث في المكاشفات العرفانية هي من هذا الباب. إذاً، لا بدّ من اللجوء إلى الدّقة في تشخيص العلم الحضوري وفصله عمّا يقارنه من تفسير ذهني حتّى لا نبتلى بمثل هذه الإنحرافات الناشئة من الخلط بين الأمور[2].

وهناك بحث آخر ذكره الأستاذ مصباح في هذا الباب، هو مراتب العلم

(١) المصدر السابق ص١٧٦ ـ ١٧٧.
(٢) المصدر السابق ص١٧٧.

الحضوري. إذ يرى بأنّ اختلاف مراتب الشخص المدرِك والعالِم وحالاته النفسية هي سبب وجود مراتب العلم الحضوري:

الملاحظة الأخرى التي تستحقّ الاهتمام هي أنّ جميع العلوم الحضورية ليست متساوية من حيث الشدّة والضعف، وإنّما يتمتّع العلم الحضوري أحياناً بقوة وشدّة كافية تجعله يتمّ بصورة واعية، ولكنّه يحصل أحياناً أخرى بصورة ضعيفة وباهتة فيظهر بصورة نصف واعية وحتّى إنّه يتمّ أحياناً بصورة غير واعية.

واختلاف درجات العلم الحضوري يعود أحياناً إلى اختلاف درجات وجود الشخص المدرِك، فكلّما كانت النفس ضعيفة من حيث المرتبة الوجودية كانت علومها الحضورية ضعيفة وباهتة، وكلّما ارتفعت مرتبتها الوجودية تكاملت علومها الحضورية وأصبحت أشدّ وعياً.

والعلم الحضوري بالحالات النفسية يقبل الشدّة والضعف أيضاً بصورة أخرى. مثلاً هناك مريض يعاني من الآلام وهو يدرك آلامه بالعلم الحضوري، لكنّه عندما يزوره صديق عزيز عليه فإنّه يركّز على التفاته نحوه، وعندئذ لا يدرك شدّة الآلام. إنّ علّة ضعف الإدراك هذا هو ضعف الالتفات...[1]

وضمن إدامة هذا البحث، يذكر بأنّ اختلاف مراتب العلم الحضوري يؤدّي إلى اختلاف التفاسير فيقول:

واختلاف مراتب العلم الحضوري قد يؤثّر في تفسيره الذهني. مثلاً عندما تكون النفس في مراحلها الأوّلية فمع أنّها تدرك ذاتها بالعلم الحضوري، ولكنّها نتيجة لضعف هذا العلم تتصوّر ارتباطها بالبدن بصورة «رابطة عينية» وبالتالي تتخيّل أنّ حقيقة النفس هي هذا البدن المادي أو الظواهر المرتبطة به، ولكنّها عندما تظفر بدرجات عليا من العلم

(١) المصدر السابق ١٧٧ ـ ١٧٨.

الحضوري، وبعبارة أخرى عندما يتكامل جوهر النفس، فإنّه لا يحصل مثل هذا الاشتباه.

وكذا قد أُثبت في محلّه أنّ للإنسان علماً حضورياً بخالقه، ولكنّه نتيجةً لضعف مرتبته الوجودية ولزيادة التفاته إلى البدن والأمور المادّية فإنّ ذلك العلم ينزوي في اللاوعي. ولكنّه بتكامل النفس والحدّ من الالتفات إلى الجسم والأمور المادّية وتنمية التوجّهات القلبية لله سبحانه وتعالى، فإن ذلك العلم يصعد إلى مراتب من الوضوح والوعي بحيث يؤهّل صاحبه أن يقول: «أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك؟»[1].

ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار بأنّ الأستاذ مصباح يعتقد بأنّ العلوم الحضورية هي حجر الأساس فيما يخصّ جهة التصوّرات والمفاهيم التصوّرية ـ بالخصوص المفاهيم الفلسفية ـ وكذا جهة التصديقات ـ بالخصوص البديهيات الأوّلية ـ. كما ينبغي التنبّه إلى أنّ هذه التوضيحات هي مقدّمة لمعرفة صحيحة للأبحاث اللاحقة.

ضمن بحث آخر حول العلم الحصولي وأنواعه، يقسّمه ابتداء إلى تصوّر وتصديق، ثم يعرّفهما بعد ذلك فيقول:

يقسّم المنطقيون العلم إلى قسمين: التصوّر والتصديق، وهم في الواقع قد ضيّقوا مفهوم العلم وحصروه في العلم الحصولي، ومن ناحية أخرى فإنّهم وسّعوه ليشمل التصوّر البسيط. فالتصوّر في اللغة يعني «قبول الصورة» وهو عند أهل المعقول عبارة عن ظاهرة ذهنية بسيطة تتميّز بشأنية الحكاية عمّا وراءها مثل تصوّر جبل عرفات ومفهوم الجبل.

والتصديق في اللغة بمعنى «اعتبار الشيء صدقاً» «والإعتراف به» ويطلق في اصطلاح المنطق والفلسفة على معنيين متقاربين، ولهذا فإنّه يعتبر من المشتركات اللفظية:

---

(١) المصدر السابق ص١٧٨ ـ ١٧٩.

أ ـ بمعنى القضية المنطقية التي أبسط أشكالها يتكوّن من موضوع ومحمول وحكم باتحادهما.

ب ـ بمعنى نفس الحكم الذي هو أمر بسيط ويعكس اعتقاد الشخص باتّحاد الموضوع والمحمول[١].

وضمن توضيحه لكون التصديق هو غير تداعي المعاني، يقول:

وقد تخيّل بعض المناطقة الغربيين المحدثين أنّ التصديق عبارة عن انتقال الذهن من تصوّر إلى تصوّر آخر على أساس قواعد تداعي المعاني. ولكن هذا التخيّل غير صحيح لأنّه ليس كلّما وُجد تصديق تحقّق معه تداعي المعاني، ولا أنّه كلّما وُجد تداعي المعاني وُجد معه التصديق ضرورة، وإنّما قوام التصديق بالحكم، وهذا هو الفرق بين القضية وعدّة تصوّرات مترافقة أو تحقّق تدريجاً في الذهن من دون أن يكون بينهما إسناد[٢].

كما يقول حول أقسام التصوّر ما يلي:

إنّ التصوّر ينقسم من ناحية إلى قسمين: الكلّي والجزئي، فالتصوّر الكلّي عبارة عن ذلك المفهوم الذي يعكس أشياء أو أشخاصاً متعدّدين، مثل مفهوم الإنسان الذي يصدق على ملايين كثيرة من أفراد الإنسان. والتصوّر الجزئي عبارة عن تلك الصورة الذهنية التي تعكس موجوداً واحداً مثل الصورة الذهنية لسقراط[٣].

تبعاً للفلاسفة المسلمين الآخرين، يقسّم الأستاذ مصباح اليزدي التصوّرات الجزئية إلى تصوّرات حسّية وخيالية ووهمية، ثم يذكر جملة من النقاط حول التصورات الوهمية فيقول:

التصوّرات الحسّية وهي الظواهر الذهنية البسيطة التي تحصل نتيجة

---

(١) المصدر السابق ص١٨٤ ـ ١٨٥.
(٢) المصدر السابق ص١٨٥.
(٣) المصدر السابق ص١٨٦.

لإتّصال أعضاء الحس بالحقائق المادّية، مثل صور المناظر التي نشاهدها بأعيننا أو الأصوات التي نسمعها بآذاننا. وبقاء مثل هذه التصوّرات متوقّف على بقاء الإتّصال بالخارج، وبعد انقطاع الإتّصال بالخارج ولو لفترة قصيرة (مثلاً عُشر الثانية) فإنّها تذهب من صفحة الوجود.

التصوّرات الخيالية وهي الظواهر الذهنية البسيطة والخاصة التي تحصل بعد التصوّرات الحسّية والإتّصال بالخارج، ولكنّ بقاءها ليس متوقّفاً على بقاء الإتّصال بالخارج، مثل الصورة الذهنية لإحدى الحدائق فهي باقية في ذهننا حتّى بعد أن نغمض أعيننا، ونستطيع أن نتذكّرها بعد سنين طويلة.

التصوّرات الوهمية: ذكر كثير من الفلاسفة لوناً آخر للتصوّرات الجزئية وهو يتعلّق بالمعاني الجزئية ومثّلوا له بإحساس العداوة الذي يشعر به بعض الحيوانات من البعض الآخر فيؤدّي إلى فرارها منها، وتوسّع بعضهم فيه فنسبه إلى مطلق المعاني الجزئية ومن جملتها إحساس الحبّ والعداوة عند الإنسان[1].

ثم يواصل كلامه ويقول ضمن نقد المفاهيم الوهمية، ما يلي:

ولا شكّ أنّ المفهوم الكلّي للمحبّة وللعداوة هو من قبيل التصوّرات الكلّية، ولا يمكن اعتباره من أقسام التصوّرات الجزئية.

وأمّا إدراك جزئي المحبّة والعداوة في نفس المُدرِك، أي المحبّة التي يجدها الإنسان في نفسه بالنسبة إلى شخص ما أو العداوة التي يلاحظها في ذاته بالنسبة إلى آخر، فهو من قبيل العلم الحضوري بالكيفيات النفسانية، ولا يمكن عدّه من قبيل التصوّر الذي هو لون من ألوان العلم الحصولي.

وأمّا إحساس العداوة في شخص آخر فهو في الحقيقة ليس إحساساً مباشراً ومن دون وساطة، وإنّما هو إسقاط الحالة التي يشعر بها الإنسان في نفسه على شخص آخر يتعرّض لظروف مشابهة لظروفه.

---

(١) المصدر السابق ص١٨٦ ـ ١٨٧.

وأمّا الحكم بالنسبة إلى إدراكات الحيوانات فهو يحتاج إلى دراسات أخرى ليس هنا مجال طرحها.

والذي يمكن قبوله كلون خاص من التصوّر الجزئي هو ذلك التصوّر الحاصل من الحالات النفسانية، وهو قابل للتذكّر ويشبه التصوّر الخيالي بالنسبة إلى التصوُّر الحسّي، مثل تذكّر الخوف الخاص الذي وُجد في لحظة معيّنة، أو الحبّ الخاص الذي تحقّق في لحظة محدّدة[1].

نظراً لأهمية بحثي «مفهوم الكلّي» و«أنواع المفاهيم» حسب رأي الأستاذ مصباح اليزدي، سنعقد فصلاً خاصّاً لهما. ولكن ما ينبغي الإشارة إليه هنا هو أنّه يقبل ـ كما هو الشأن لسائر الفلاسفة المسلمين ـ مفهوم الكلّي ويعتقد بأنّ الفلسفة بدونه لا يبقى لها أيّ معنى. بهذا الدليل، قد أجاب في البحث الخاص بهذا المفهوم عن الشبهات المرتبطة بهذا الموضوع، كما عرض في الأخير النظرية التي يعتقد بها في هذا الموضوع. كما قسّم المفاهيم الكلّية إلى مفاهيم ماهوية ومعقولات ثانية فلسفية ومنطقية، ثمّ أبرز توضيحات جديدة تخصّ هذه المفاهيم سنشير إليها تباعاً.

وثَمّ بحث مهمّ آخر طرحه تبعاً للفلاسفة المسلمين الآخرين يتعلّق بكيفية تشكّل المفاهيم التصوّرية والأحكام التصديقية وتحديد أصالة الحسّ والعقل في هذه الساحة. لكن قبل الشروع في ذكر هذا البحث، حلّل نظريّة الحسيّين المتطرفين. إذ، طبق هذه النظرية، لا يبقى مجال للمفاهيم العقلية حتّى يصل الدور إلى القول بأصالة العقل أو الحسّ؛ باعتبار أنّ بحث أصالة الحس والعقل يتوقّف على قبول اعتبار الحسّ والعقل، بينما لا تعطي نظرية الحسّيين الأهمية إلاّ للحس وللأدوات الحسّية الظاهرة فحسب. أمّا العلوم الحضورية والعقل فلا اعتبار لها عندهم وبالتالي فلا يصل الدور إلى دراسة هل إنّ لأصيل هو العقل أم الحسّ.

---

(١) المصدر السابق ص١٨٧ ـ ١٨٨.

ضمن توضيحه لهذه النظرية، يقول الأستاذ مصباح اليزدي:

لقد علمنا أنّ كثيراً من العلماء الغربيين أنكروا وجود التصوّرات الكلّية من الأساس، ومن الطبيعي أن ينكر هؤلاء أيضاً القوة الخاصّة المدركة لها والمسمّاة بـ«العقل».

والوضعيون في العصر الحاضر يسلكون هذا السبيل، بل هم يندفعون إلى أكثر من ذلك فيقصرون الإدراك الحقيقيّ على الإدراك الحسّيّ الذي يحصل نتيجة لاتّصال أعضاء الحسّ بالظواهر المادّية ثم بعد قطع الإتّصال بالخارج يستمرّ بشكل أضعف.

ويعتقد هؤلاء أنّ الإنسان يصوغ لمدرَكاته المتشابهة رموزاً لفظية، وعند الحديث أو التفكير فإنّه بدل أن يستحضر في ذهنه جميع الحالات المتشابهة فهو يستخدم تلك الرموز اللفظية.

وفي الحقيقة، فإنّ التفكير لون من الحديث الذهني. إذاً، ما يسمّيه الفلاسفة بالتصوّر الكلّي والمفهوم العقلي ليس شيئاً عند هؤلاء سوى تلك الألفاظ الذهنية. فإذا كانت هذه الألفاظ تعكس مباشرة مدرَكات حسّية بحيث يمكن إدراك مصاديقها بوساطة أعضاء الحسّ ويمكن عرضها على الآخرين، فإنّها تُعتبر عندهم ألفاظاً ذات معنى ومتحقّقة، وفي غير هذه الصورة تكون ألفاظاً فارغة لا معنى لها، وفي الواقع فإنّهم يقبلون ـ من بين الفئات الثلاث للمعقولات ـ جزءاً من المفاهيم الماهوية بعنوان كونها ألفاظاً ذهنية ذات معان هي تلك المصاديق الجزئية المحسوسة. وأمّا المعقولات الثانية ولا سيما المفاهيم المتافيزيقية فإنّهم لا يقبلونها حتّى بعنوان كونها ألفاظاً ذهنية ذات معنى. ومن هنا فإنّهم يعدّون المسائل المتافيزيقية مسائل غير علمية بل ألفاظاً لا معنى لها إطلاقاً.

ومن ناحية أخرى فإنّهم يحصرون التجربة في الحسّ، ولا يعيرون اهتماماً للتجارب الباطنية التي هي من قبيل العلوم الحضورية، وعلى الأقلّ

فإنّهم يعتبرونها أموراً غير علمية؛ لأنّ صفة «العلمية» من وجهة نظرهم لا تليق إلاّ بالأمور التي يمكن إثباتها حسّياً للآخرين[1].

ثم يبيّن لازم هذا المسلك كما يلي:

وحسب هذا الإتّجاه الذي يمكن وصفه بـ«أصالة الحسّ المفرطة» لا يبقى مجال للبحث والدراسة العلمية المفيدة لليقين حول مسائل ما وراء الطبيعة، وتصبح حينئذ جميع المسائل الفلسفية فارغة لا قيمة لها. ولعلّ الفلسفة لم تشهد في تاريخها عدوّاً لدوداً أشدّ من أصحاب هذا الإتّجاه[2].

ضمن نقده لهذه النظرية يقول الأستاذ مصباح اليزدي:

إنّ الإتجاه الوضعي الذي يعتبر في الواقع أحطّ الإتّجاهات الفكرية وأسخفها على طول التاريخ ترد عليه إشكالات عديدة نشير هنا إلى أهمّها:

١ ـ حسب هذا الإتّجاه تنهار أقوى أُسس المعرفة، وهي المعرفة الحضورية والبديهيات العقلية، وبفقدان هذه لا يمكن تقديم تفسير معقول لصحّة المعرفة ومطابقتها للواقع، كما سوف نوضّح هذا فيما بعد، ولهذا حاول الوضعيون تعريف العلم الحقيقي بصورة أخرى، أي أنّهم اعتبروا الحقيقة هي تلك المعرفة التي يقبلها الآخرون ويمكن إثباتها بالتجربة الحسّية.

ومن الواضح أنّ جعل الاصطلاح لا يحلّ مشكلة قيمة المعرفة، وإنّ موافقة وقبول الذين لا يلتفتون إلى هذه المشكلة لا يمكن أن يُضيف قيمة واعتباراً.

٢ ـ لقد بنى الوضعيون أساسهم على الإدراك الحسّي، وهو أضعف نقطة في المعرفة وأقلّها قيمة، فالمعرفة الحسّية معرّضة للخطأ أكثر من غيرها. ولمّا كانت المعرفة الحسّية ـ في الواقع ـ تتمّ في أعماق الإنسان

(١) المصدر السابق ص٢١٤ ـ ٢١٥.
(٢) المصدر السابق ص٢١٥.

أيضاً فإنّهم يجدون الباب موصداً في وجوههم إذا ما أرادوا إثبات العالم الخارجي منطقياً، ويعجزون عن تقديم إجابة صحيحة على شبهات المثاليين.

٣ ـ ما أوردناه من إشكالات على نظرية الإسميّين بعينه وارد على هؤلاء أيضاً[١].

٤ ـ إنّ الإدّعاء بأنّ المفاهيم المتافيزيقية فارغة وليس لها مضمون هو ادّعاء جزافي واضح البطلان، وذلك لأنّه لو كانت الألفاظ الدّالّة على هذه المفاهيم لا معنى لها إطلاقاً لم يكن بينها وبين الألفاظ المهملة فرق، ولأصبح نفيها وإثباتها سواء، بينما نحن نلاحظ أنّ اعتبار النّار علّة للحرارة مثلاً ليس مثل اعتبار عكس ذلك، وحتّى الذي ينكر أصل العلّية فإنّه قد أنكر قضية يدرك مفهومها.

٥ ـ بناء على الإتّجاه الوضعي لا يبقى مكان لأيّ قانون علمي بصفته قضية كلّية يقينية وضرورية؛ وذلك لأنّ هذه الخصائص لا يمكن إثباتها حسّياً بأيّ وجه من الوجوه، وفي كلّ مورد تتمّ فيه التجربة الحسيّة يمكن قبول ذلك المورد فحسب، بغضّ النظر عن الإشكال الوارد في إمكانية تسلّل الخطأ إلى الإدراكات الحسّية فيمتدّ إلى جميع الحالات، وفي المورد الذي لا تتمّ فيه التّجربة الحسّية لا بدّ من التزام الصمت إزاءه، ولا بدّ من الامتناع عن القول فيه نفياً أو إثباتاً.

٦ ـ إنّ أهمّ إشكال يواجهه الوضعيون هو أنّهم يتورّطون في طريق مسدودة بالنّسبة إلى المسائل الرياضية التي تُشرح وتعالج بوساطة المفاهيم العقلية، أي بنفس تلك المفاهيم التي يعتبرها هؤلاء لا معنى لها. ومن ناحية أخرى فإنّ اعتبار القضايا الرياضية لا معنى لها أو غير علمية فضيحة لا يجرؤ أيّ عالم على التفوّه بها. ومن هنا فقد اضطرّت مجموعة من

---

(١) سيتمّ طرح الإشكالات على الإسمّيين في بحث «مفهوم الكلّيّ».

الوضعيين المحدثين للإعتراف بلون من المعرفة الذهنية للمفاهيم المنطقية، وحاولت إلحاق المفاهيم الرّياضية بها. ويُعتبر هذا نموذجاً من نماذج الخلط بين المفاهيم المنطقية وسائر المفاهيم. ولإبطال ذلك نكتفي بالقول بأنّ المفاهيم الرّياضية قابلة للإنطباق على المصاديق الخارجية، وحسب الاصطلاح فإنّ اتصافها خارجي بينما ميزة المفاهيم المنطقية أنّها لا تقبل الإنطباق إلاّ على المفاهيم الذّهنيَّة الأخرى[1].

بعد نقده لنظرية الوضعيين، شرع في تحليل أصالة الحس أو العقل فقال:

إذا تجاوزنا المذهب الوضعي فإنّنا نلاحظ وجود ألوان أخرى من الإتّجاه الحسّي بين العلماء الغربيين، وهي أكثر اعتدالاً وأقلّ إشكالاً منها، وفي أغلب الأحيان تعترف بوجود الإدراك العقلي، لكنّها في مقام مقارنتها بالإدراكات الحسّية تنسب لوناً من الأصالة إلى الإدراكات الحسّية. ويقف في مقابلهم أولئك الذين ينسبون الأصالة إلى الإدراكات العقلية.

وتنقسم الأمور التي يمكن طرحها تحت عنوان «أصالة العقل أم الحسّ» إلى قسمين: أحدهما يتضمّن المواضيع التي تتعلّق بتقييم الإدراكات الحسّية والعقلية وترجيح إحداهما على الأخرى، ولا بدّ من دراسة ذلك في مبحث «قيمة المعرفة»، والقسم الآخر يشمل الأمور التي تتعلّق بارتباط أحد هذين اللونين من الإدراكات بالآخر أو استقلاله عنه، أي هل لكلّ من الحسّ والعقل إدراك منفصل ومستقلّ عن الآخر، أم أنّ إدراك العقل تابع ومتوقّف على إدراك الحسّ؟

والفئة الثانية لها أيضاً جهتان فرعيتان: إحداهما ترتبط بالتصوّرات، والأخرى بالتصديقات[2].

---

(١) المصدر السابق ص٢١٦ ـ ٢١٧.
(٢) المصدر السابق ص٢١٨.

بعد ذلك، يشرع الأستاذ مصباح في شرح أصالة الحسّ أو أصالة العقل في التصوّرات وفي التصديقات فيقول:

وأوّل بحث نطرحه هنا هو أصالة العقل أم أصالة الحسّ في التصوّرات. والمقصود هو أنّنا بعد الاعتراف بوجود لون خاص من المفاهيم التي تسمّى بالكلّيات، وبوجود قوّة إدراك خاصّة تسمّى بالعقل، نواجه هذا السؤال: هل إنّ مهمّة العقل هي تجريد الإدراكات الحسّية وتعميمها وتغيير شكلها، أم أنّه بنفسه يتمتّع بإدراك مستقلّ، غاية الأمر أنّ الإدراك الحسّي يمكن أن يصبح في بعض الحالات شرطاً لتحقّق الإدراك العقلي؟

فالقائلون بأصالة الحسّ يعتقدون أنّ العقل لا يستطيع أن يفعل شيئاً سوى تجريد الإدراكات الحسّية وتعميمها وتغيير شكلها، وبعبارة أخرى: لا يوجد إدراك عقلي إلاّ وهو مسبوق بإدراك حسّي وتابع له، ويقف في مقابلهم أصحاب الإتّجاه العقلي الذين يؤمنون بأنّ للعقل إدراكات مستقلّة هي من لوازم وجوده، أي هي فطرية بالنّسبة إليه، وهو في إدراكها لا يحتاج إلى أيّ إدراك قبلي(١).

وضمن توضيحه لرأيي القائلين بأصالة العقل وأصالة الحسّ في الغرب، يقول الأستاذ مصباح:

هناك فئة تعتقد أنّ العقل يدرك بذاته مجموعة من المفاهيم من دون أن يحتاج إلى الحسّ، كما كان يعتقد «ديكارت» بالنسبة إلى مفهوم «الله» و«النّفس» من الأمور غير المادّية، وبالنّسبة إلى مفهوم «الامتداد» و«الشكل» من الأمور المادّية، ومثل صفات المادّيات هذه التي لا تدرك بالحسّ مباشرة كان يسمّيها بـ«الكيفيات الأوّلية»، وذلك في مقابل الأوصاف التي تدرك عن طريق الحواسّ من قبيل اللون والطعم والرّائحة ممّا كان يطلق عليه اسم «الكيفيات الثّانوية»، وبهذه الصورة فهو يعترف بلون من الأصالة للعقل.

---

(١) المصدر السابق ص٢١٨ ـ ٢١٩.

ومن ناحية أخرى، فإنّه كان يعتبر إدراك الكيفيات الثانوية ـ الذي يتمّ بمساهمة الحواسّ ـ قابلاً للخطأ ولا يمكن الاعتماد عليه، ومن هنا فإنّه يثبت لوناً آخر من الأصالة للعقل، ويرتبط هذا بموضوع قيمة المعرفة.

وكذا «كانط» فإنّه كان ينسب إلى الذهن مجموعة من المفاهيم بعنوان أنّها «قبل التجربة» ومتقدّمة عليها، ومن جملتها مفهوم «الزمان» ومفهوم «المكان» وهما يتعلّقان بمرحلة الحسّاسية، ويعتبر المقولات الإثنتي عشرة متعلّقة بمرحلة الفاهمة، وكان يعدّ إدراك هذه المفاهيم خاصّية ذاتية وفطرية للذهن[١].

كما يقول ضمن توضيح رأي القائلين بأصالة الحسّ ما يلي:

وتعتقد فئة أخرى أنّ ذهن الإنسان قد خُلق مثل صفحة بيضاء لم يخطّ فيها شيء والاتّصال بالموجودات الخارجية الذي يتمّ بوساطة أعضاء الحسّ هو الذي يؤدّي إلى ظهور الخطوط والصوّر فيه، وبهذه الصورة تتحقّق الإدراكات المختلفة. كما يُنقل عن «أبيقور» قوله: « لا يوجد شيء في العقل إلاّ إذا كان قبل ذلك متحقّقاً في الحسّ»، وقد تكرّرت نفس هذه العبارة على لسان «جون لوك» الفيلسوف الإنجليزي التجريبي.

ولكنّ حديث هؤلاء حول ظهور المفاهيم العقلية متفاوت؛ فظاهر بعضهم أنّ الإدراك الحسّي يتصرّف فيه العقل ويغيّر شكله فيتبدّل إلى الإدراك العقلي، كما يفعل النجّار في قطع الخشب فإنّه يقطعها إلى أشكال مختلفة ويصنع منها الكرسي والمنضدة والباب والشبّاك. إذاً، المفاهيم العقلية هي نفس تلك الصور الحسّية قد تغيّر شكلها. وهناك جانب آخر من كلامهم يمكن حمله على أنّ الإدراك الحسّي يوفّر الأرضية لتحقّق الإدراك العقلي، لا أنّ الصورة الحسّية تتبدّل حقيقة إلى مفهوم عقلي[٢].

---

(١) المصدر السابق ص٢٢٤.
(٢) المصدر السابق ص٢٢٦.

وضمن مواصلته لهذا البحث، يبيّن هل إنّ التجريبيين بلحاظ التجربة يقولون بالحسّ الظاهر فحسب، أم يرون الحسّ أعمّ من الحسّ الظاهر ليشمل الحسّ الباطن أيضاً. كما يبيّن هل إنّهم يرون أنّ التجارب الباطنية فقط معتبرة. وعليه، ينقسم التجريبيون إلى ثلاثة أقسام يمثّل «كُندياك» القسم الأوّل، بينما يمثّل «باركلي» القسم الثاني، فيما يمثّل «جون لوك» القسم الثالث[1].

بعد ذلك، يعرض الأستاذ مصباح آراء القائلين بأصالة العقل على بساط النقد فيقول:

الفرض القائل إنّ العقل يتمتّع منذ بدء وجوده بمفاهيم خاصّة فُطر عليها أو بعد فترة يدركها بذاته ومن دون تأثير أيّ عامل آخر، إنّما هو فرض لا يمكن قبوله، ووجد أنّ أيّ إنسان واع يكذّبه، سواء أكانت تلك المفاهيم المفروضة متعلّقة بالمادّيات أم بالمجرّدات، أم كانت قابلة للصّدق على الفئتين.

على فرض أن تكون هناك مجموعة من المفاهيم لازمة لفطرة العقل، فإنّه لا يمكن على ذلك إثبات كونها عاكسة للواقع، وغاية ما يمكن قوله هو أنّ الموضوع الفلاني ممّا تقتضيه فطرة العقل، ويبقى مجال لهذا الاحتمال وهو لو أنّ العقل قد خُلق بشكل آخر لكان يدرك الأُموربصورة أخرى.

ولسدّ هذا النّقص لجأ ديكارت إلى حكمة الله قائلاً: لو أنّ الله قد غرس هذه المفاهيم في فطرة العقل بحيث تكون مخالفة للحقيقة والواقع، فلازم ذلك أن يصبح خدّاعاً.

ولكنّه من الواضح أنّ إثبات صفات الله تعالى، ومن جملتها كونه ليس مخادعاً، إنّما يتمّ بالدليل العقلي، ولو كان الإدراك العقليّ لا يتمتّع بضمان

(١) المصدر السابق.

لصحّته فإنّ أساس هذا الدليل ينهار، ومحاولة ضمان صحّته عن طريق هذا الدليل تستلزم الدّور[1].

بعد نقده لنظرية القائلين بأصالة الحسّ وأصالة العقل في الغرب، شرع الأستاذ مصباح اليزدي في تبيين رأيه في المسألة. ثم بعد ذكره لمختلف أنواع المفاهيم، انطلق في تحليلها الواحدة تلو الأخرى وبيان كيفية تشكّلها في الذهن. كما فرّق بين المفاهيم الماهوية (من قبيل مفهوم اللون والرائحة والطّعم و...) والتي هي مرتبطة بالحسّ باعتباره أرضية تشكّل هذه المفاهيم، وبين المفاهيم الحاكية عن الحالات النفسانية للبشر (من قبيل مفهوم الخوف والمحبّة والعداوة) والتي هي مأخوذة من العلوم الحضورية والتجارب النفسانية بحيث يعتقد الأستاذ بأنّها لا ترتبط من بعيد أو من قريب بالأشياء المحسوسة، وبين المفاهيم المنطقية (من قبيل مفهوم الكلّي والجزئي والجنس والنّوع) المأخوذة من المفاهيم الذّهنية، وهي بدورها غير مرتبطة بالحواسّ الظّاهرية. كذلك، ومثلما هو الشأن لدى الشهيد مطهّري، فإنّه هو أيضاً يرى بأنّ المفاهيم الفلسفية مأخوذة من العلوم الحضورية والشّهودات الباطنية، فيقول بالنهاية:

والحاصل أنّ أيّ مفهوم عقلي يحتاج إلى إدراك شخصي سابق عليه ويوفّر ذلك الإدراك الأرضية لإنتزاع المفهوم الخاصّ. ويكون هذا الإدراك في بعض الحالات إدراكاً حسّياً، وفي حالات أخرى يكون علماً حضورياً وشهوداً باطنياً. إذاً، دور الحسّ في ظهور المفاهيم الكلّية عبارة عن إعداد الأرضية لانتزاع مجموعة من المفاهيم الماهوية فحسب، والعقل هو الذي ينهض بالدّور الأساسي في ظهور المفاهيم الكلّية[2].

إنّ النقطة القابلة للذكر في كلام الأستاذ مصباح اليزدي هي أنّه تبعاً لسائر الفلاسفة المسلمين، يقول بأنّ مفهوم الكلّي هو نتاج العقل، ولا دور

---

(١) المصدر السابق ص٢٢٧ ـ ٢٢٨.
(٢) المصدر السابق ص٢٣٢ ـ ٢٣٣.

للحسّ في ذلك غير تأمين الصورة الحسّية أو أدوات تشكّل هذه الصور. كما يقول حول المفاهيم الفلسفية بأنّ العلم بهذه الحقائق لا يتمّ بمجرّد مشاهدتها الحضورية، بل ينبغي المقارنة بين مختلف هذه الحقائق المشهودة بالعلم الحضوري حتّى تتشكّل هذه المفاهيم الفلسفية[1].

ولتوضيح هذه المسألة التي مفادها هل إنّ الإدراك العقليّ مسبوق بإدراك جزئي سابق عليه أم لا؟ ينبغي التأمّل بشكل أوسع في هذه المسألة؛ إذ أنّ مفاهيم من قبيل العدم أو الإنسان ذي القرون الأربعة أو الغول وأمثال ذلك لا تكون مسبوقة بإدراك جزئي سابق بل ينبغي اعتبار أنّها من نتاج العقل. وأساساً، ينبغي التفريق بين الإدراكات البسيطة وبين الإدراكات المركّبة، وكذلك بين الإدراكات الحاصلة بالوساطة وبين الحاصلة بلا واسطة. لكن، يمكن اعتبار أنّ الحسّ (الظاهري والباطني والحضوري) هو مبدأ الإدراكات البشرية.

كما يقول حول توضيح أصالة العقل في التصديقات ما يلي:

والبحث الثاني الذي يطرح هنا هو أصالة العقل أم الحسّ في التصديقات، ولا بدّ من اعتباره بحثاً مستقلاً، ولا يمكن عدّه تابعاً للمسألة السابقة؛ وذلك لأنّ محور البحث في هذه المسألة هو أنّه، بعد حصول المفاهيم العقلية البسيطة، سواء أكانت تابعة للحسّ أم مستقلّة عنه، أيكون الحكم باتّحاد الموضوع والمحمول في القضية الحملية، وبالتلازم أو التعاند بين المقدّم والتالي في القضية الشرطية، متوقّفاً دائماً على التجربة الحسّية، أم أنّ العقل يستطيع مستقلاً وبعد الظفر بالمفاهيم التصوّرية اللازمة أن يصدر الحكم المذكور من دون حاجة للاستعانة بالتجارب الحسّية؟ إذاً، ليس صحيحاً أنّ كلّ من التزم بأصالة الحسّ في مسألة التصوّرات لا بدّ له من الالتزام بها أيضاً في التّصديقات، وإنّما من الممكن أن يقول بأصالة الحسّ هناك وأن يقول بأصالة العقل في هذا البحث.

(١) سيأتي توضيح أكبر حول هذه الأبحاث ضمن باب «مفاهيم الكلّي وأنواع المفاهيم».

فالقائلون بأصالة الحسّ في التصديقات والذين يُعرفون عادة باسم «التجربيين» يعتقدون أنّ العقل لا يستطيع أن يُصدر أيّ حكم ما لم يستعن بالتجارب الحسّية، ولكنّ القائلين بأصالة العقل في التصديقات يؤمنون أنّ للعقل مدرَكات تصديقية خاصّة يدركها بصورة مستقلّة ومن دون حاجة إلى التجربة الحسّية.

وأصحاب الإتّجاه العقلي في الغرب يعتبرون عادة هذه الإدراكات فطرية للعقل، ويعتقدون أنّ العقل قد خُلق بشكل يدرك هذه القضايا بذاته[1].

كما يقول ضمن شرحه لهذه النظريات ما يلي:

مسألة أصالة الحسّ أو أصالة العقل في التصديقات وإن كانت غالباً لم تطرح في صورة مسألة مستقلّة، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار مبادئ مختلف المذاهب الحسّية والعقلية فإنّه يمكن تبيّن آرائهم في هذا المجال. مثلاً، التجربيون الذين يحصرون العلم الواقعي بالمعرفة الحسّية تجدهم يدافعون بشدّة عن أصالة الحسّ بحيث يعتبرون كل قضية غير تجريبية فاقدة لأيّ معنى أو هي فاقدة لأيّة قيمة معرفية. أمّا سائر التجريبيين فإنّهم يؤكّدون بشكل معتدل على دور التجربة الحسّية مع قبولهم ـ إلى حدّ ما ـ لدور العقل. أمّا العقليون فإنّهم يؤكّدون على دور العقل ونوعاً ما يعتقدون بوجود قضايا مستقلّة عن التجربة. من ذلك «كانط» على سبيل المثال، فعلاوة على اعتقاده بأنّ القضايا التحليلية لا تحتاج إلى التجربة، فإنّ قسماً من القضايا التركيبية ومن ضمنها المسائل الرياضية مقدّم على التجربة ومستغن عنها.

ما ينبغي ذكره هو أنّ القضية «التحليلية» وكما أُشير إليها سابقاً، قضية يحصل مفهوم محمولها من تحليل موضوعها، فيما القضية التركيبية على خلاف ذلك.

(١) المصدر السابق ص٢١٩ ـ ٢٢٠.

بعد توضيحه للآراء المختلفة حول التصديقات، يشرع الأستاذ مصباح في بيان الرأي الصحيح:

بالإلتفات إلى أنّ التصوّر الدّقيق للموضوع والمحمول كافٍ للحكم باتّحادهما في البديهيات الأوّلية فإنّه يتّضح بجلاء أنّ مثل هذه التصديقات لا تحتاج إلى التجربة الحسّية، وإن كان من الممكن أن يحتاج تصوّر الموضوع والمحمول فيها إلى الحسّ وذلك لأنّ الكلام يقع في هذا: وهو أنّه بعد تصوّر الموضوع والمحمول بدقّة ـ سواء أكان تصوّرهما متوقّفاً على استخدام أعضاء الحسّ أم لا؟

مع أنّ الفرض هو أنّه في البديهيات الأوّلية يكون صِرف تصوّر الموضوع والمحمول كافياً لكي يحكم العقل باتّحادهما.

والقضايا التحليلية بأجمعها تتميّز بهذه الخاصّية؛ وذلك لأنّه في هذه القضايا يتمّ الحصول على مفهوم المحمول من تحليل مفهوم الموضوع، ومن الواضح أنّ تحليل المفهوم أمر ذهني وليس بحاجة إلى التجربة الحسّية، وثبوت المحمول الحاصل من نفس الموضوع ضروريٌّ أيضاً وهو بمنزلة «ثبوت الشيء لنفسه».

ونفس هذا الحكم ثابت أيضاً لكلّ حمل أوّلي وهو مستغن عن البيان[1].

كما يعتقد بأنّ القضايا الحاكية عن الأمور الروحية والنفسانية والظواهر الذهنية (مثل الحكاية عن وجود الخوف والمحبّة والحزن والصور الذهنية والأحاسيس الباطنية) هي مستغنية عن التجربة الحسّية (الحسّ الظّاهر). كما يقول حول التصديق بوجود المحسوسات في الخارج:

أمّا التصديق بوجود مصاديق المحسوسات في الخارج فهو وإن كان البعض يتخيّل أنّه يحصل بمحض تحقّق التجربة الحسّية، ولكنّ التعمّق في

(١) المصدر السابق ص٢٤٣.

هذا المجال يكشف للإنسان أنّ القطعية في هذا الحكم تحتاج إلى برهان عقليّ كما صرّح بذلك كبار الفلاسفة المسلمين من قبيل ابن سينا وصدر المتألّهين والعلاّمة الطباطبائي؛ وذلك لأنّ الصور الحسّية بمفردها لا تتمتّع بضمان لصحّتها ومطابقتها التّامّة للمصاديق الخارجية.

إذاً، في مثل هذه القضايا فحسب يمكن إسناد دور للتجربة الحسّية، ولكنّه ليس دوراً رئيساً مصيرياً، وإنّما هو دور ضمنيّ ومن قبيل المقدّمة.

وكذا الحال في القضايا الحسّية الكلّية التي تسمّى حسب اصطلاح المنطقيّين بـ«التجربيّات» أو «المجرّبات»، فعلاوة على حاجتها إلى حكم العقل لإثبات المصاديق الخارجية فإنّ لها حاجة أخرى إلى البرهان العقلي لتعميمها وإثبات كلّيتها.

كما أنّ مضاعفة المعرفة في أيّة قضية، والعلم بضرورة مفادها واستحالة نقيضها تحتاجان إلى «أمّ القضايا»، أي استحالة اجتماع النقيضين.

والنتيجة هي أنّ أيّ تصديق يقيني لا يحصل بمجرّد التجربة الحسّية، ولكن هناك قضايا كثيرة تتميّز باليقين من دون حاجة إلى التجربة الحسّية، وبهذا تتّضح لنا سطحية التفكير الوضعي وتتأكّد سذاجته(١).

في المجموع، مثله مثل سائر الفلاسفة المسلمين، يقول الأستاذ مصباح بأصالة الحسّ (الحسّ بالمعنى الأعمّ من الحسّ الظاهر والباطن) في المفاهيم التصوّرية؛ يعني أنّه يقول بأنّ كلّ مفهوم كلّي مسبوق بإدراك جزئي. كما يعتقد بأصالة العقل في التصديقات.

من خلال الأبحاث السابقة، يتّضح رأيه حول خطأ الحواسّ وحول عدم إمكان التعرّف على أمر ما بمجرّد الإحساس به. إذ يرى بأنّ خطأ الحسّ والعقل قابلٌ للرّفع بإرجاعه إلى البديهيات الأوّلية والعلوم الحضورية

---

(١) المصدر السابق ص٢٤٤ ـ ٢٤٥.

لا عن طريق الحواسّ نفسها، ولا عن طريق الأبحاث المرتبطة بالوجود الذهني.

١ ـ المفاهيم الكلّية:

بعد تحقيقه حول الأقوال المختلفة في موضوع الكلّي وبعد نقده لها، يرجّح الأستاذ مصباح نظرية أرسطو على سائر النّظريات.

ضمن نقده لرأي الإسميين (أصالة التسمية) الذين ينكرون المفاهيم الكلّية من الأساس، يعتبر بأنّهم يرون أنّ هذه المفاهيم هي من قبيل المشتركات اللفظية والألقاب العائلية فيقول:

وللجواب الحاسم عن هذا القول لا بدّ من تقديم توضيح للمشترك اللفظي والمشترك المعنوي والفرق بينهما:

فالمشترك اللفظي عبارة عن ذلك اللفظ الذي وُضع عدّة مرّات لعدّة معان، مثل لفظ العين في اللغة العربية، حيث وُضع مرّة للعين الباصرة، وأخرى للعين النّابعة، وثالثة للذهب ورابعة للجاسوس.

أمّا المشترك المعنوي فهو ذلك اللفظ الذي وُضع مرّة واحدة، ولكنّه يدلّ على جهة مشتركة بين أمور متعدّدة، وهو بأحد المعاني قابل للإنطباق عليها جميعاً.

وأهمّ ما يفترق به المشترك اللفظي عن المشترك المعنوي هو هذه النقاط:

١ ـ المشترك اللفظي يحتاج إلى أوضاع متعدّدة، بينما المشترك المعنوي لا يحتاج إلاّ إلى وضع واحد.

٢ ـ المشترك المعنوي قابل للصدق على ما لا نهاية له من الأفراد والمصاديق، أمّا المشترك اللفظي فهو يصدق على معان معدودة هي تلك التي وُضع لها.

٣ ـ إنّ معنى المشترك المعنوي معنى واحد عامّ لا يحتاج فهمه إلى أيّ قرينة، بينما للمشترك اللفظي معان مختلفة، يحتاج تعيين كلّ واحد منها إلى قرينة معيّنة(١).

بعد ذكره لهذه الخصائص، يقول الأستاذ مصباح: إنّ خصائص المشترك المعنوي توجد في المفاهيم الكلّية مثل «الإنسان» و«الحيوان» و... ولا توجد في المشترك اللفظي. كذلك، ليس لمفاهيم الكلّي أوضاع متعدّدة ولا متناهية إذ لا أحد يقدر على أن يتصوّر في ذهنه أفراداً لا متناهين كما لا يمكن وضع لفظ واحد مرّات لا متناهية. من جهة أخرى، نلاحظ أنّه يمكن لنا أن نضع لفظاً واحداً بنحو يقبل الإنطباق على أفراد لا متناهيين. إذاً، لا يحتاج وضع الكلّيات إلى وضع لا متناه. وبالنتيجة، فإنّ الألفاظ الكلّية هي من قبيل المشتركات المعنوية لا المشتركات اللفظية.

وضمن مواصلته لهذا البحث، يجيب عن إشكال مطروح في هذا السياق فيقول:

وقد يعترض علينا أحد بأنّ ما قلتموه ليس كافياً لبيان عدم إمكان الأوضاع المتعدّدة في المشتركات، وذلك لأنّه من الممكن أن يتصوّر الواضع في ذهنه مصداقاً واحداً (وليس مصاديق لا متناهية) ثم يضع اللفظ له ولجميع الأفراد التي تشبهه.

ولكنّنا نعلم أنّ مثل هذا الشخص لا بدّ أن يتصوّر معنى «جميع» و«الأفراد» و«المتشابهة» حتّى يتمكّن من القيام بهذا الوضع، والسؤال حينئذ يتّجه إلى هذه الألفاظ بأنّها كيف وُضعت؟ وكيف تقبل الصدق على حالات لا متناهية؟

ولا بدّ أن نقبل بالتالي أنّ ذهننا يستطيع أن يتصوّر مفهوماً يقبل الانطباق على مصاديق غير محدودة مع أنّه واحد، ولا يمكن أن يتحقّق مثل

(١) المصدر السابق ص١٩١.

هذا المفهوم إلاّ إذا كان لا بدّ من وضعه بشكل مستقلّ لكلّ واحد من المصاديق اللامتناهية، وذلك لأنّ مثل هذا الأمر لا يتيسّر فعله لأيّ إنسان كان[1].

كما يقول ضمن توضيحه لرأي آخر حول مفهوم الكلّي:

وهناك نظرية أخرى قريبة من هذه النظرية وهي التي تزعم أنّ التصوّر الكلّي عبارة عن تصوّر جزئي مبهم؛ وذلك بأن تحذف بعض خصائص الصورة الجزئية بحيث تصبح صالحة للانطباق على أشياء أخرى أو أشخاص آخرين... كما أنّ الشبح الذي يُرى من بعيد فإنّه نتيجة للإبهام الشديد يصلح للانطباق على الصخرة والشجرة والحيوان والإنسان. ولهذا نشكّ حين الرؤية الإبتدائية فلا نعلم هل هو إنسان أو شيء آخر... وهذا رأي هيوم في المفاهيم الكلّية، ويشاركه في ذلك كثير من النّاس[2].

كما يقول ضمن نقده لهذه النظرية:

وأمّا الذين تخيّلوا أنّ المفهوم الكلّي لتلك الصورة الشاحبة، فإنّهم لم يستطيعوا أيضاً أن يدركوا حقيقة الكلّية. وأفضل سبيل لإيقافهم على اشتباههم هو لَفْتُهم إلى المفاهيم التي ليس لها مصداق حقيقيّ في الخارج، مثل مفهوم المعدوم والمستحيل، أو ليس لها مصداق ماديّ ومحسوس مثل مفهوم الله والمَلَك والرّوح، أو تلك المفاهيم القابلة للانطباق على المصاديق المادّية والمصاديق المجرّدة مثل مفهوم العلّة والمعلول...

وكذا المفاهيم التي تصدق على أشياء متضادّة مثل مفهوم «اللون» الذي يُحمل على «الأسود» وعلى «الأبيض»، فلا يمكن القول إنّ اللون الأبيض قد أصبح مبهماً إلى حدّ أنّه تحوّل إلى مطلق اللون فهو صادق على الأسود

---

(١) المصدر السابق ص١٩٢ ـ ١٩٣.

(٢) المصدر السابق ص١٨٩.

أيضاً، أو إنّ اللون الأسود قد أصبح ضعيفاً وباهتاً إلى حدّ أنّه يقبل الصّدق على الأبيض أيضاً[1].

هذا، ويبيّن الأستاذ مصباح النظرية الثالثة حول المفاهيم الكلّية كما يلي:

ومن ناحية أخرى، فإنّ الفلاسفة الأقدمين من قبيل أفلاطون يؤكّدون على كون المفاهيم الكلّية حقيقة، وحتّى إن أفلاطون ينسب إليها لوناً من الحقيقة الخارجية التي هي فوق الزمان والمكان، وقد اعتبر إدراك الكلّيات من قبيل مشاهدة المجرّدات والمُثل العقلية (المُثل الأفلاطونية). وكما قال البعض: إنّ روح الإنسان كانت تشاهد الحقائق العقلية قبل تعلّقها بالبدن في عالم المجرّدات وعندما تعلّقت بالبدن نسيت ذلك. وبمجرّد أن ترى الأفراد المادّية فإنّها تتذكّر الحقائق المجرّدة. وهذا التذكّر هو إدراك الكلّيات. والبعض الآخر ممّن لا يعترف بقدم الرّوح ووجودها قبل البدن، يعتقد أنّ الإدراكات الحسّية وسيلة لكي تستعدّ النفس لمشاهدة المجرّدات. ولكنّ المشاهدة التي تحصل عن هذا الطريق إنّما هي مشاهدة من بعيد. وإدراك الكلّيات هو عبارة عن مشاهدة الحقائق المجرّدة من بعيد. وهذا بخلاف المشاهدات العرفانية التي تتمّ بمقدّمات أخرى فإنّها مشاهدات من قريب. وقد قبل هذا التفسير بعض الفلاسفة المسلمين من قبيل صدر المتألّهين والمرحوم الأستاذ العلاّمة الطباطبائي[2].

وبعد نقده لنظرية الجزئي ذي اللون الباهت ونظرية الشبح من بعيد، يقول ضمن نقده لهذه النظرية:

ونظير هذا الإشكال يرد على قول الأفلاطونيين؛ وذلك لأنّ كثيراً من

---

(١) المصدر السابق ص١٩٤.
(٢) المصدر السابق ص١٨٩ ـ ١٩٠.

المفاهيم الكلّية ـ مثل مفهوم المعدوم والمستحيل ـ ليس لها مثال عقليّ حتّى يُقال إنّ إدراك الكلّيات هو مشاهدة الحقائق العقلية والمجرّدة لها[1].

وبالنهاية يعرض النظرية الرابعة المتعلّقة بالكلّي فيقول:

ولكنّ أشهر النّظريات في باب المفاهيم الكلّية هي أنّها لون خاصّ من المفاهيم الذهنية. وهي تتحقّق مع وصف الكلّية في مرتبة معيّنة من الذهن والعقل هو المُدرِك لها. وبهذه الصورة يتشكّل واحد من اصطلاحات العقل الذي يعني تلك القوة المدرِكة للمفاهيم الذهنية الكلّية. وتُنسب هذه النظرية إلى أرسطو، وقد قبلها معظم الفلاسفة المسلمين[2].

وفي النهاية يطرح رأيه حول هذه النظرية كما يلي:

إذاً، القول الصحيح هو ما ارتضاه أكثر الفلاسفة المسلمين وأصحاب الإتّجاه العقلي، وهو أنّ للإنسان قوة إدراك خاصّة تسمّى العقل، وعملها إدراك المفاهيم الذهنية الكلّية، سواء أكانت المفاهيم التي لها مصداق حسّي، أم سائر المفاهيم الكلّية التي ليس لها مصداق حسّي[3].

وكما مرّ ذكره حين تمّ نقد نظرية باركلي، فإنّ وجود المفهوم الكلّي من قبيل مفهوم الإنسان بما هو مفهوم غير مفهوم زيد وبكر وعمرو يكون قابلاً للصّدق على هذه المفاهيم إلى جانب الصدق على مصاديقها هو أمر وجداني وبديهي. ومع قليل من التأمّل والتدقيق يتّضح ذلك ولا يكون هناك تعارض بين ذلك وبين قبول الموجودات المجرّدة التي هي مورد شهود العرفاء. مع ذلك، من الخطأ تفسير المفاهيم الكلّية بالموجودات المجرّدة.

٢ ـ أنواع المفاهيم الكلّية

مثل سائر الفلاسفة المسلمين، يقسّم الأستاذ مصباح اليزدي المفاهيم

(١) المصدر السابق ص١٩٤ ـ ١٩٥.
(٢) المصدر السابق ص١٩٠.
(٣) المصدر السابق ص١٩٥.

الكلّية إلى مفاهيم ماهوية وفلسفية ومنطقية ثم يبيّن خصائص كلّ من هذه الأقسام.

ضمن توضيحه لهذه المفاهيم، يقول ما يلي:

المفهوم الكلّي إمّا أن يقبل الحمل على الأمور العينية، أي إنّ اتّصافه خارجي مثل مفهوم الإنسان الذي يُحمل على حسن وحسين وعلي و... فيقال «حسن إنسان»، وإمّا أن لا يقبل الحمل على الأمور العينية بل يُحمل على المفاهيم والصور الذهنية فحسب، أي إنّ اتصافه ذهني مثل مفهوم الكلّي والجزئي (بالاصطلاح المنطقي) حيث يكون الأوّل صفة لـ«مفهوم الإنسان» والثاني صفة لـ«صورة حسن الذهنية». والفئة الثانية التي تُحمل على الأمور الذهنية فحسب تسمّى بـ«المفاهيم المنطقية»، أو «المعقولات الثانية المنطقية».

أمّا المفاهيم التي تُحمل على الأشياء الخارجية فهي تنقسم إلى فئتين: إحداهما المفاهيم التي يتنزعها الذهن بصورة آلية من الحالات الخاصّة؛ أي بمجرّد حصول إدراك واحد أو عدّة إدراكات شخصية بوساطة الحواسّ الظاهرة أو الشهود الباطني فإنّ العقل يظفر فوراً بالمفهوم الكلّي، مثل المفهوم الكلّي لـ«البياض» الذي يُنتزع بعد رؤية شيء أو عدّة أشياء تتميّز باللون الأبيض، أو المفهوم الكلّي لـ«الخوف» الذي يحصل من ظهور ذلك الإحساس الخاصّ مرّة واحدة أو عدّة مرّات. إنّ مثل هذه المفاهيم تسمّى بالمفاهيم أو المعقولات الأولى[1].

يمكن أن يحصل تردّد حول قبول كون المفاهيم الماهوية تتحقّق بشكل آليّ باعتبار أنّ مفهوم الهيولى والصورة والنفس وجميع الجواهر لا تحصل بشكل آليّ بل إنّ هذه الخاصّية منحصرة في المفاهيم المحسوسة.

ثم يواصل كلامه في هذا المجال فيقول:

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠١.

والفئة الأخرى تشمل المفاهيم التي يتوقّف انتزاعها على الجهد الذهني ومقارنة الأشياء ببعضها مثل مفهوم العلّة والمعلول الذي يُنتزع بعد مقارنة شيئين ببعضهما بحيث يكون وجود أحدهما متوقّفاً على وجود الآخر، فبالنّظر إلى هذه العلاقة ينتزع هذان المفهومان. مثلاً، عندما نقارن بين النار والحرارة الناشئة منها ونلاحظ توقّف الحرارة على النار فإنّ العقل ينتزع مفهوم العلّة من النار ومفهوم المعلول من الحرارة، ولو لم تكن مثل هذه الملاحظات والمقارنات فإنّ مثل هذه المفاهيم لا توجد، كما إذا رأينا النار آلاف المرّات وأحسسنا بالحرارة آلاف المرّات أيضاً ولكنّنا لم نقارن بينهما ولم نلتفت إلى وجود أحدهما من الآخر فإنّ مفهوم العلّة والمعلول لن يحصل إطلاقاً. مثل هذه المفاهيم تُسمّى «المفاهيم الفلسفية» أو «المعقولات الثانية الفلسفية». ويُعبّر عن هذا اصطلاحاً:

بأنّ المعقولات الأولى عروضها خارجي واتّصافها كذلك، والمعقولات الثانية الفلسفية عروضها ذهنيّ ولكنّ اتّصافها خارجي. أمّا المعقولات الثانية المنطقية فعروضها ذهني واتّصافها كذلك[1].

يقبل الأستاذ التعريف والاصطلاح المشهور للمفاهيم الكلّية مثله مثل الشهيد مطهّري:

وهناك مجال للمناقشة حول هذه التعاريف والتعبير بـ«العروض الذهني» و«العروض الخارجي» وحول تسمية المفاهيم الفلسفية بـ«المعقولات الثانية» ولكنّنا هنا نعتبرها اصطلاحاً ونفسّرها بما ذكرنا[2].

في الواقع، لا معنى «العروض الذهني» يفيد المعنى الذي يريده الفلاسفة ولا «المعقول الثاني» للمفاهيم الفلسفية ينسجم مع أصالة الوجود وصفاتها، ولا كذلك المفهوم والمعقول الأوّل للمفاهيم الماهوية يتناسب

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٢.

مع «اعتباريتها»، أو بمعنى إسنادها المجازيّ للخارج. يعني لو أنّ أحداً يعتقد بأصالة وجود صفات (مثل الوحدة والعلّة والمعلول و...) ويعتقد باعتبارية الماهيات فينبغي له أن يعتقد بأنّ المفاهيم الفلسفية هي الأولى بينما المفاهيم الماهوية هي المعقولات الثانية.

هناك مسألة أخرى ترتبط بعدم تناسب الإتّصاف الخارجي للمفاهيم الماهوية مع اعتبارية الماهية. بهذا الدليل عرّف الأستاذ مصباح المفاهيم الماهوية «مفاهيم تحصل بشكل آليّ في الذهن». كما عرّف المفاهيم الفلسفية على أنّها «مفاهيم تحصل بعد المشاهدة والمقارنة العقلية» ثم أحال الجواب عن سؤال مفاده «أيّهما يكون اتّصافه خارجياً؟» إلى رأي فردي في بحث أصالة الوجود والماهية.

هذا، ويوجد هنا سؤال مهم مفاده: هل إنّ هذا التقسيم هو آخر تقسيم يمكن قبوله، أم يمكن أن توجد تقسيمات أخرى؟ وهل يمكن تقسيم هذه الأقسام الحالية إلى أقسام وخصائص أخرى أم لا؟

يبدو أنّ هذا الأمر يحتاج إلى تأمّل وتدقيق كبيرين. وحتّى مع كون الأستاذ قد قبل هنا التقسيم الثلاثيّ للمفاهيم، إلاّ أنّه في محلّ آخر قد أعلن بأنّ المفهوم أوالشكل أوالحجم لا هو ذو خصائص للمفاهيم الماهوية بالكامل، ولا هو ذو خصائص للمفاهيم الفلسفية بالتمام، بل اعتبره من شؤون وجود الجوهر. يعني أنّه لا شكّ لديه بأنّها غير ماهوية، إلاّ أنّها وبما أنّ المقارنة لم تتحقّق فيها كما يشير إليه تعريفه فلم يعتبرها مفاهيم فلسفية[1].

وثَمَّ نقطة أخرى هي أنّ كتابات الأستاذ مصباح شملت تعابير أخرى استعملت للمفاهيم الماهوية الفلسفية والمنطقية. مثلاً قال بأنّ المفاهيم الماهوية هي ما لها ما بإزاء خارجي. كما قال بأنّ المفاهيم الفلسفية ليس

(١) المصدر السابق ج٢ ص ٢١١.

لها ما بإزاء خارجي، وإن كان لها منشأ انتزاع. وقال بأنّ المفاهيم المنطقية ليس لها أيّ من هذين الوصفين في الخارج.

إلاّ أنّه مع الأخذ بعين الاعتبار «لأصالة الوجود واعتبارية الماهية» فإنّ شكل هذه التعابير يتغيّر باعتبار أنّ هذا الكلام ينسجم أكثر مع أصالة الماهية.

ويقول حول أهميّة الدور الذي أدّاه الفلاسفة المسلمون في هذا التقسيم ما يلي:

إنّ هذا التقسيم الثلاثيّ الذي هو من ابتكارات الفلاسفة المسلمين له فوائد جمّة نتعرّف عليها خلال البحوث القادمة، وعدم الدقّة في معرفتها وتمييز بعضها من بعض يؤدّي إلى خلط عجيب ومشاكل معقّدة في الدراسات الفلسفية، وكثير من زلاّت الفلاسفة الغربيّين ناتجة من الخلط بين هذه المفاهيم، والشاهد على ذلك ما نلاحظه في أحاديث هيجل وكانت[1].

وحول خاصّية كل من هذه المفاهيم يقول:

١ ـ إنّ ميزة المفاهيم المنطقية هي أنّها تُحمل على المفاهيم والصور الذهنية فحسب، ومن هنا فهي تُعرف تماماً بمجرّد التفات بسيط. وجميع المفاهيم الأصلية لعلم المنطق هي من هذه الفئة.

٢ ـ وميزة المفاهيم الماهوية هي أنّها تحكي ماهية الأشياء وتُعيّن حدود وجودها، وهي بمنزلة قوالب فارغة للموجودات، ومن هنا يمكن تعريفها بأنّها «قوالب مفهومية». وتُستعمل هذه المفاهيم في العلوم الحقيقية المختلفة.

٣ ـ وأمّا ميزة المفاهيم الفلسفية فهي أنّها لا تحصل من دون القيام بمقارنات وتحليلات عقلية، وهي عندما تُحمل على الموجودات تحكي عن

(١) المصدر السابق ص٢٠٠.

أنحاء وجودها (لا عن حدودها الماهوية)، فمثلاً مفهوم العلّة الذي يُطلق على النار لا يُعيّن أبداً ماهيتها وإنّما يحكي عن كيفية علاقتها بالحرارة التي هي علاقة التأثير، تلك العلاقة الموجودة بين الأشياء الأخرى أيضاً. وأحياناً يُعبّر عن هذه الميزة بأنّ المفاهيم الفلسفية ليس لها «ما بإزاء في الخارج»، أو أنّ عروضها في الذهن. ولكنّ هذه التعبيرات يمكن المناقشة فيها وتحتاج إلى تفسير وتأويل. وتنتمي إلى هذه الفئة جميع المفاهيم الفلسفية الخالصة.

٤ ـ والميزة الأخرى للمفاهيم الفلسفية هي أنّها لا يوجد إلى جانبها مفاهيم وتصوّرات جزئية. فمثلاً لا يوجد في أذهاننا صورة جزئية للعلّية إلى جانب مفهومها الكلّي،... إذاً، كلّ مفهوم كلّي يوجد إلى جانبه تصوّر حسّي أو خيالي أو وهمي بحيث إنّ الفرق بينهما يكون في الكلّية والجزئية فهو من المفاهيم الماهوية وليس من المفاهيم الفلسفية...[(١)].

ليس من الصحيح أن نخصّ المفاهيم الفلسفية بهذه الخصائص. إذ إنّ مفاهيم مثل الهيولى والصورة والنّفس، مع أنّها مفاهيم ماهوية، إلاّ أنّها فاقدة للصور الحسّية والخيالية. كما أنّ اعتبار أنّ جميع المفاهيم الفلسفية قابلة للمقارنة ليس سديداً، وسنشير إلى ذلك بالتفصيل ضمن الخلاصة النهائية.

تبعاً للعلاّمة الطباطبائي والشهيد مطهّري، يعتقد الأستاذ مصباح اليزدي بأنّ المفاهيم الفلسفية مأخوذة من العلوم الحضورية. وعلاوة على ذلك، فإنّه يرى كذلك بأنّ التصديق في البديهيات الأوّلية بدوره يرجع إلى العلوم الحضورية، وهو من ابتكاراته وذو قيمة عالية في علم المعرفة[(٢)].

---

(١) المصدر السابق ص٢٠٢ ـ ٢٠٣.
(٢) المصدر السابق ص٢٤٥ ـ ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

٣ ـ البديهيات الأوّلية

يقول الأستاذ مصباح اليزدي حول أنواع البديهيات الأوّلية بلحاظ المنطق:

تنقسم القضايا في المنطق الكلاسيكي إلى قسمين هما البديهية والنظرية (غير البديهية). فالبديهيات هي قضايا لا يحتاج التصديق بها إلى فكر واستدلال، ولكنّ النّظرية هي قضايا تحتاج إلى التفكير والاستدلال للتصديق بها. ثم يقسّمون البديهيات إلى قسمين فرعيين أحدهما «البديهيات الأوّلية» وهي التي لا يحتاج التصديق بها إلاّ إلى تصوّر دقيق للموضوع والمحمول، مثل قضية استحالة اجتماع النقيضين التي يطلقون عليها اسم «أمّ القضايا». والثاني هو «البديهيات الثانوية، وهي التي يحتاج التصديق بها إلى استخدام أعضاء الحسّ أو أشياء أخرى غير تصوّر الموضوع والمحمول. ويقسّمونها إلى ستّ فئات: الحسّيات والوجدانيات والحدسيات والفطريات والتجربيات والمتواترات[(١)].

ثم فيما بعد يطرح رأيه الخاص في هذا الباب فيقول:

والحقيقة أنّ جميع هذه القضايا ليست بديهية، وهناك فئتان من القضايا فحسب يمكن عدّها «بديهية» بكلّ معنى الكلمة وهما البديهيات الأوّلية والوجدانيات التي هي انعكاس ذهني للعلوم الحضورية. والحدسيات والفطريات هي من القضايا القريبة للبديهية. وأمّا سائر القضايا فلا بدّ من اعتبارها نظرية ومحتاجة إلى البرهان[(٢)].

ومثلما تمّت الإشارة إليه في الأبحاث السابقة، فإنّه لا يعتبر أنّ بداهة البديهيات تتعارض مع سبق المفاهيم التصوّرية لها.

وكما أُشير إليه مراراً وتكراراً في هذا الكتاب، فإنّ الفلاسفة المسلمين

---

(١) المصدر السابق ص٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٢) المصدر السابق ص٢٤٢.

يعتقدون بأنّ البديهيات قضايا يقينية ومطابقة للواقع، ويكفي في مطابقتها كونها بديهية ويقينية. هذا الأمر بارز وواضح حتى في كلام المرحوم العلاّمة والشهيد مطهّري كذلك. إلاّ أنّ الأستاذ مصباح اليزدي لم يكتف بذلك القدر، بل أظهر بأنّه ينبغي التوصّل إلى إرجاع البديهيات الأوّلية ـ بما هي علوم حصولية ـ إلى العلوم الحضورية وذلك بقصد ضمان اتصافها بالصحّة. ويبدو بأنّ هذا العنصر هو من النقاط الفائقة الأهمية والدقيقة من ضمن آراء الأستاذ اليزدي الذي يقول:

يعتبر العقليون «فطرة العقل» هي المعيار لمعرفة الحقائق، ويعدّون القضايا التي تُستنتج بشكل صحيح من البديهيات، وفي الواقع تُشكّل جزئيات منها يعدّونها حقيقية، ويضفون القيمة على القضايا الحسّية والتجريبية إذا كانت قابلة للإثبات بفضل البراهين العقلية. ولكنّه لم يصل إلينا أيّ حديث منهم حول مطابقة البديهيات والفطريات للحقائق، سوى ما يُنقل عن ديكارت في تمسكّه بحكمة الله تعالى، وعدم خداعه بالنسبة إلى الأفكار الفطرية، وضعف هذا القول واضح أيضاً كما مرّ في الدّرس السابع عشر.

ولا شكّ أنّ العقل، بعد تصوّر الموضوع والمحمول في القضايا البديهية، يحكم باتّحادهما بشكل يقيني ومن دون حاجة إلى التجربة، والذين يشكّكون في هذه القضايا إمّا أن لا يكون لديهم تصوّر دقيق للموضوع والمحمول فيها، وإمّا أن يكون قد اعتراهم مرض أو وسواس.

ولكنّ الكلام يقع في هذا الأمر: وهو أنّ هذا اللون من الإدراك المسمّى بالفطري أهو من لوازم كيفية تكوين العقل الإنساني بحيث يصبح من الممكن أن يدرك عقل موجود آخر (كالجنّ مثلاً) نفس هذه القضايا بشكل مختلف، أو إذا كان عقل الإنسان قد خُلق بشكل آخر فإنّه سيدرك الأمور بصورة أخرى؟ أم إنّ هذه الإدراكات مطابقة للواقع تماماً وهي

تعكس الأشياء كما هي في نفس الأمر، وكلّ موجود آخر يتمتّع بالعقل فإنّه سيدركها بنفس الصورة؟

من الواضح أنّ الشقّ الثاني هو الذي يجعل للمعرفة العقلية قيمة واقعية. ولكن صِرف كونها فطرية (إذا فُسّر ذلك بشكل صحيح) لا يُثبت مثل هذا الأمر[1].

في الواقع، يفصل الأستاذ مصباح بين مرحلة اليقين والبداهة العقلية ومرحلة المطابقة. وبهذا الدليل فإنّ صرف اليقين بأمر ما لا يكون دليلاً على مطابقته.

قال بعضهم بأنّ اليقين بالديهيات باق دائماً فلا يزول بالمرّة حتّى لو خُلق العقل بشكل غير الذي هو عليه، أو أيضاً لو نعرض هذه البديهيات على أيّ عاقل آخر وفي صورة ما إذا تمّ تصوّرالموضوع والمحمول بشكل صحيح فلا مجال له غير اليقين بثبوت المحمول للموضوع، كما أنّ المطابقة ما هي إلاّ هذا اليقين بخصائصه المذكورة هنا. بعبارة أخرى، فإنّ كل يقين بهذه الخصائص هو عين الواقع أو هو كاشف للواقع. فالتصديق في البديهيات هو فهم للصدّق.

لكن للجواب عن هذا الكلام يمكن القول ما يلي: ١ ـ على افتراض وجود هكذا يقين بهذه الخصائص، لكنّ صرف اليقين بما هو أمر مرتبط بالنفس ومن أحوالها بالنسبة إلى متن قضية ما ـ حتّى لو لم يكن اليقين قابلاً للزوال ـ لا يكون مساوياً للمطابقة. ٢ ـ ادعاء هكذا يقين بهذه الخصائص له بحيث لو حصل هذا اليقين فإنّه بالضرورة يستتبع المطابقة أيضاً.

وحاصل الكلام هو أنّنا في هذا البحث، نوقن بالبديهيات الأوّلية يقيناً لا زوال له ولا يعتريه أيّ شك. أمّا السؤال هنا فهو: لماذا يحصل لنا هكذا يقين؟ وما سرّ هذا اليقين؟ وإذا عُرف هذا السرّ فإنّ مشكل اليقين ينحلّ

(١) المصدر السابق ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

بدوره. ولهذا الأمر كان الأستاذ مصباح متنبّهاً لهذه المسألة، وعليه، يمكن اعتبار هذا البحث أهمّ مرحلة في علم المعرفة.

وضمن مواصلته لعرض هذا البحث، يقول الأستاذ مصباح ما يلي:

وإذا استطعنا أن نظفر بضمان لصحّة البديهيات الأوّلية فقد حقّقنا نجاحاً باهراً؛ وذلك لأنّنا نستطيع أن نعرف ونقيّم من خلالها وبفضلها القضايا النظرية ومن جملتها القضايا الحسّية والتجريبية[1].

بعد ذلك، سعى إلى التدقيق في البديهيات من جهة التصوّرات والمفاهيم التصوّرية للموضوع والمحمول وكذلك من جهة ثبوت المحمول للموضوع. كما سعى إلى إرجاع البديهيات ضمن الجهتين المذكورتين إلى العلوم الحضورية.

هذا، وقد نقلنا كلامه في الصفحات السابقة ضمن مرحلة «تصوّر مفاهيم الموضوع والمحمول» وأشرنا إلى أنّه تبعاً للشهيد مطهّري يقول بأنّ كل المفاهيم الفلسفية قابلة للانتزاع من العلوم الحضورية. وبالتالي، فإنّ البديهيات ـ وفق رأيه ـ في مرحلة المفاهيم التصوّرية متقنة ولا يشوبها أيّ إشكال. بالرغم من ادعاء هيوم وكانت بأنّ هذه الأمور غير قابلة للحلّ وتبعاً لذلك شكّكا في مسألة المطابقة.

أمّا حول مرحلة التصديق فيقول:

وأمّا الجهة الثانية ـ أي كيفية الحكم باتّحاد الموضوع والمحمول فيها ـ فيتّضح أمرها بمقارنة الموضوعات والمحمولات في هذه القضايا مع بعضها. أي أنّ جميع هذه القضايا هي من قبيل القضايا التحليلية التي يؤدّي تحليل مفهوم الموضوع فيها إلى الحصول على مفهوم المحمول. مثلاً هذه القضية: «كلّ معلول محتاج إلى علّة»، عندما نقوم بتحليل مفهوم «المعلول» فإنّنا نصل إلى هذه النتيجة وهي أنّ المعلول عبارة عن ذلك الموجود الذي

(١) المصدر السابق ص ٢٥٥.

يكون وجوده مرتبطاً بموجود آخر، أي هو «محتاج» إلى موجود آخر نسمّيه «العلّة». إذاً، مفهوم «الاحتياج إلى العلّة» مندرج في مفهوم «المعلول»، ونحن ندرك اتّحادهما بالتجربة الذهنية الباطنية. وذلك بخلاف هذه القضية: «كلّ موجود محتاج إلى علّة»، لأنّنا لا نظفر بمفهوم «الاحتياج إلى العلّة» من تحليل مفهوم «الموجود»، ولهذا فنحن لا نستطيع عدّها من القضايا البديهية، بل وحتّى لا يمكن اعتبارها ضمن القضايا النّظرية الصّادقة.

وبهذا يتّضح أنّ البديهيات الأوّلية تنتهي إلى العلوم الحضورية وتظفر بمنبع ضمان الصحّة[1].

ثم يقول بالنهاية:

والنتيجة هي: أنّ سرّ رفض البديهيات الأوّلية للخطأ هو اعتمادها على العلوم الحضورية[2].

هذا، وقد طرح الأستاذ مصباح ضمن هذه المرحلة إشكالاً ثم أجاب عنه. ومن الضروري أخذ هذا الإشكال مع جوابه بعين الاعتبار بالإضافة إلى إشكالات أخرى على نظريته سيتمّ ذكر الجواب عنها في الخلاصة النهائية.

أمّا الإشكال الذي طرحه ثم أجاب عنه بنفسه فهو كالتالي:

وقد يُشكل البعض بأنّ ما ندركه بالعلم الحضوري هو معلول شخصي، فكيف يمكننا تعميم حكمه لكلّ معلول بحيث نعتبر مثل هذا الحكم الكلّي بديهياً؟

والجواب: صحيح أنّنا ننتزع مفهوم المعلول من ظاهرة خاصّة، مثل إرادتنا، ولكن لا من جهة أنّ لها ماهية خاصّة وهي من أقسام الكيف النفساني، وإنّما من جهة كون وجودها مرتبطاً بوجود آخر. إذاً، أينما

---

(١) المصدر السابق ص٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٢) المصدر السابق ص٢٥٦ ـ ٢٥٧.

تحقّقت هذه الخصوصية كان معها هذا الحكم أيضاً. ومن الواضح أنّ إثبات هذه الخصوصية للحالات الأخرى بحاجة إلى برهان عقلي، ولهذا فإنّ هذه القضية وحدها تستطيع أن تثبت حاجة الظواهر المادّية إلى العلّة، إلاّ إذا أثبتنا بالبرهان العقلي ارتباطها الوجودي، كما سوف نفعل ذلك بإذن الله في باب العلّة والمعلول، ولكنّنا نستطيع أن نحكم ـ اعتماداً على هذه القضية ـ أنّه كلّما تحقّق ارتباط وجوديٌّ فإنّ طرف الارتباط وهو وجود العلّة سيكون متحقّقاً قطعاً[1].

في الواقع، لقد فكّك بين أصل العلّية بعنوان كونها قضية حقيقية وبين العلاقة العلّية بين المادّيات والموجودات الخارجية وأيضاً معلولية المادّيات للموجودات وراء نفسها. ويعدّ هذا الأمر من الأبحاث المهمّة والدقيقة المندرجة في تحليل الأبحاث المعرفية وفق رأي الأستاذ مصباح. علماً بأنّ هذا التفكيك ينطبق على جميع البديهيات الأوّلية.

٤ ـ أصل العلّية ومفهومها وأهمّيتها ومفادها ومصاديقها

أبرز الأستاذ مصباح ضمن توضيحه لمفهوم العلّة والمعلول ما يلي:

تُستعمل كلمة «العلّة» في اصطلاح الفلاسفة بصورتين، إحداهما عامّة والأخرى خاصّة. فالمفهوم العامّ للعلّة هو عبارة عن ذلك الموجود الذي يتوقّف عليه تحقُّق موجود آخر، وإن لم يكن وحده كافياً لتحقُّقه.

والمفهوم الخاصّ للعلّة هو عبارة عن ذلك الموجود الذي يكفي وحده لتحقّق موجود آخر[2].

في الواقع، يبيّن هذان التعريفان العلّتين التامّة والناقصة.

(١) المصدر السابق ص ٢٥٦.
(٢) المصدر السابق ج٢ ص ٨ ـ ٩.

وحول كيفية تشكّل مفاهيم العلّة والمعلول وكيفية تعرّف الذهن على هذه المفاهيم، يقول الأستاذ مصباح تبعاً للشهيد مطهّري ما يلي:

يبدو أنّ الإنسان قد أدرك هذه العلاقة ـ لأوّل مرّة ـ في باطنه وبالعلم الحضوري، فهو يلاحظ مثلاً النشاطات النفسية والتصميمات والتصرّفات التي يقوم بها في مجال المفاهيم والصور الذهنية، فيجد أنّها صادرة عن ذاته، ووجودها مرتبط بوجوده، بينما وجوده ليس مرتبطاً بها. فهو ينتزع مفهوم االعلّة والمعلول من خلال هذه الملاحظة ثمّ يعمّمه ليشمل سائر الموجودات[1].

هذا، ويعتقد بأنّ أصل العلّية أصل عقليّ لا يحصل عن طريق التجربة. كما أنّ إثبات عالم الخارج ومطابقة الذهن للخارج وتعميم القواعد العلمية والكلّية مرهونة بإثبات هذا الأصل[2].

كما يقول ضمن تبيينه لمفاد أصل العليّة ما يلي:

إنّ أصل العلّية هو عبارة عن قضيّة تدلّ على حاجة المعلول إلى العلّة، ولازم ذلك أنّ المعلول لا يتحقّق من دون علّة، ويمكن بيان هذا الموضوع في قالب «القضية الحقيقية» بهذه الصورة: «كلّ معلول يحتاج إلى علّة»، ومفاده أنّه كلّما تحقّق معلول في الخارج فإنّه سيكون محتاجاً إلى علّة، وليس هناك موجود يتّصف بالمعلولية وقد جاء من دون علّة. إذاً، وجود المعلول كاشف عن أنّ هناك علّة قد أوجدته[3].

وضمن مواصلته لعرض هذا البحث، يعتبر هذه القضية قضية تحليلية، وهي من القضايا البديهية الأوّلية. هناك نقطة أخرى مهمّة أكّد عليها مفادها أنّ هذه القضية لا تدلّ على وجود المعلول في الخارج حيث قال:

---

(١) المصدر السابق ج٢ ص ١١.
(٢) المصدر السابق ج٢ ص ٢٣ ـ ٢٤.
(٣) المصدر السابق ج٢ ص٢٤.

لكنّ هذه القضيّة لا تدلّ على وجود المعلول في الخارج، فاعتماداً عليها لا يمكن إثبات أنّ في العالم الخارجي موجوداً يحتاج إلى العلّة، لأنّ القضية الحقيقية في حكم القضية الشرطية، وهي بذاتها لا تُثبت وجود موضوعها في الخارج[1].

كما يقول أيضاً:

وعلى أيّ حال، فإنّ العلم بمصاديق العلّة والمعلول ـ عدا ما يُدرك منها بالعلم الحضوري ـ ليس بديهياً ويحتاج إلى برهان، فلا بدّ أوّلاً من تعيين صفات العلّة والمعلول، وبتطبيقها على الموجودات الخارجية يمكن تشخيص مصاديق العلّة والمعلول بينهما[2].

كما يقول حول باب العلّية في المادّيات ما يلي:

وكما أنّ أصل وجود المادّيات ليس بديهياً ولا مستغنياً عن البرهان، فكذا وجود علاقة العلّية بينها فإنّه غير بديهي، وقيمة الاعتقاد به ليس على مستوى الاعتقاد بأصل العلّية العامّ في شكل القضية الحقيقية، ولا على مستوى الاعتقاد بوجود علاقة العلّية في مطلق الموجودات، حيث يُدرك بعض مصاديقها بالعلم الحضوري، وإنّما قيمتها المنطقية تكون في مرتبة النظريات اليقينية التي تبتني من جهة على أصل العلّية البديهي، وتبتني من جهة أخرى على المقدّمات التجريبية...[3]

هذا، ويعرض ثلاثة طرق للتعرّف على العلاقة العلّية فيقول:

والحاصل أنّه يوجد ثلاثة طرق لمعرفة علاقة العلّية بشكل عامّ:

أحدها العلم الحضوري في مورد ما يوجد في مجال النفس والظواهر النفسية.

---

(١) المصدر السابق ج٢ ص ٢٥.
(٢) المصدر السابق ج٢ ص ٢٥ ـ ٢٦.
(٣) المصدر السابق ج٢ ص٤٩.

والثاني البرهان العقلي المحض في مورد العلل التي هي ممّا وراء الطبيعة.

والثالث البرهان العقلي المبتني على مقدّمات تجريبية في مورد العلل والمعلولات المادّية[1].

٥ ـ العالم الجسماني

وجود العالم الجسماني هو أحد الحالات التي يتمّ إثباتها بالاستعانة بالبرهان العقلي مع الاستعانة بأصل العلّية. يقول الأستاذ مصباح في هذا الصدد:

والقضايا التي يسمّيها المنطقيون باسم «الفطريات» ويعرّفونها بأنّها «القضايا التي قياساتها معها» أو القضايا التي يكون الحدّ الأوسط فيها حاضراً في الذهن دائماً، إنّما هي في الواقع من قبيل هذه القضايا الارتكازية التي يتمّ الاستدلال عليها بسرعة وبصورة نصف واعية.

والعلم بالحقائق المادّية أيضاً يحصل في الحقيقة عن طريق هذه الاستنتاجات الارتكازية التي هي بعيدة عن مجال الوعي ولا سيما في فترة الطفولة، وعندما نحاول بيانها بصورة استدلال منطقي دقيق فإنّها تظهر بهذا الشكل: هذه الظاهرة الإدراكية (مثلاً احتراق اليد عند مسّها النار) معلولة لعلّة معيّنة، وهذه العلّة إمّا أن تكون هي النّفس (أنا المُدرِك) أو شيئاً خارجاً عنها. أمّا أنا ذاتي فلم أوجدها لأنّني لا أُريد أبداً أن تحترق يدي. إذاً، علّتها شيء خارج عن نفسي.

ولكي يتضاعف اعتقادنا بالنسبة إلى الأشياء المادّية مع وصف مادّيتها، ويزول احتمال التأثير المباشر لأمر غير مادّي، ولا بدّ من ضمّ استدلالات أخرى معتمدة على معرفة خصائص الموجودات المادّية وغير المادّية[2].

---

(١) المصدر السابق ج٢ ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٢) المصدر السابق ج١ ص ٣١٣.

وفي محلّ آخر، أكمل الأستاذ استدلاله هذا فقال:

وأمّا فرض كون الله تعالى يوجد هذه الصور الإدراكية في أنفسنا من دون وساطة ـ كما يظهر من الكلام المنقول عن باركلي ـ فهو فرض غير صحيح أيضاً، لأنّ نسبة الفاعل المجرّد إلى جميع النفوس وكلّ الأزمنة والأمكنة تكون بالتساوي. إذاً، لا يتمّ وجود ظاهرة خاصّة في زمان معيّن من دون وساطة الفاعل الإعدادي وحصول ظروف زمانية ومكانية خاصّة، وإن كان كلّ عالم الوجود من إبداع الله تعالى، وهو الفاعل الحقيقي الوحيد الذي يفيض الوجود على المخلوقات كما سوف يُبيّن في محلّه.

وبالإضافة إلى ذلك فإنّه، مع إنكار وجود المادّة، لا يبقى مجال للنفس بعنوان كونها جوهراً متعلّقاً بالمادّة. ولا بدّ من عدّها من قبيل الجواهر العقلانية والمجرّدات التامّة. بينما المجرّد التامّ لا يمكن أن يقع معروضاً للأعراض ولا تطرأ عليه التغيّرات[1].

٦ ـ إمكان المعرفة وقيمة المعرفة والمطابقة والوجود الذهني

لقد فكّك الأستاذ مصباح بين موضوعين هما مسألة إمكان المعرفة وردّ شبهة الشكّاكين من جهة، وبين مسألة قيمة المعرفة ومسألة المطابقة من جهة ثانية. وعليه، يمكن القول بأنّ هذا الأمر يكشف عن أنّ المعرفة الحقيقية عنده تشتمل على ركنين أساسيين هما:

١ ـ اليقين بتلك المعرفة.

٢ ـ مطابقتها للواقع.

وبالتالي فإنّ قبول أو إثبات الركن الأوّل لا يستلزم بالضرورة إثبات الركن الثاني وجعله مستغنياً عن الاستدلال عليه؛ بل ينبغي بحثه بشكل مستقلّ عن الأوّل.

(١) المصدر السابق ج٢ ص ١٧٤.

كما يعتقد بأنّ إمكان وقوع وتحقّق العلم والمعرفة هو أمر لا يمكن أن يكون محلّ إنكار أو شكّ لدى كل عاقل لا تشوب ذهنه شائبة الشبهات. لكنّ البحث في الواقع ينصبّ على تحليل الاختلاف حول هذا المعقول، وحول تعيين مدى تأثير علم الإنسان وتشخيص أدوات وطريق تحصيل العلم اليقيني وطريق إعادة اكتشاف الفكر الصحيح من غير الصحيح(١).

مثل سائر الفلاسفة، يجيب الأستاذ مصباح من ينكرون العلم بشكل مطلق فيقول:

أوّلاً: نبدأ بالتذكير بهذه الملاحظة وهي أنّ أيّ إنسان إذا استطاع أن يشكّ في أيّ شيء فإنّه لا يستطيع أن يشكّ في وجود نفسه ووجود شكّه ووجود قواه المدرِكة أيضاً من قبيل قوّة البصر والسمع ووجود صوره الذهنية وحالاته النفسية، وحتّى إذا أظهر أحدٌ الشكّ في مثل هذه الأمور فهو إمّا أن يكون مريضاً لا بدّ من معالجته، وإمّا أن يكون كاذباً في ذلك وله أهداف سيّئة من ورائه، ولا بدّ حينئذ من تأديبه وتنبيهه(٢).

وللتوضيح أكثر، يقول أيضاً:

والآن إذا ادعى شخص بأنّه لا إمكانية «لأيّ معرفة يقينية» فإنّه يُسأل: هل تعرف هذا الموضوع الذي ذكرته الآن أم أنت شاكّ فيه؟

إن أجاب «إنّي أعلم به» فقد اعترف بمعرفة يقينية واحدة على الأقلّ، ونقض بذلك ادّعاءه. وإن قال «لا أعلم به» فمعنى ذلك أنّه احتمل إمكانية المعرفة اليقينية، فيكون قد أبطل ادّعاءه من ناحية أخرى.

وأمّا إذا قال أحد: «أنا أشكّ في إمكانية العلم والمعرفة اليقينية» فإنّه يُسأل: «أتعلم أنّك تشكّ أم لا؟» فإن أجاب: «أنا أعلم بأنّني أشكّ» فقد اعترف بإمكانية العلم ووقوعه أيضاً. وأمّا إذا قال: «إنّني أشكّ في شكّي»

---

(١) المصدر السابق ج١ ص ١٦١.
(٢) المصدر السابق ج١ ص١٦٢.

فهذا هو الكلام الذي يصدر عن مرض أو غرض سوء، ولا بدّ من الإجابة عنه عملياً[1].

كما يجيب من يدّعي بأنّ كل الإدراكات والعلوم نسبية فيقول:

ويمكن أن يُجرى هذا الحوار أيضاً مع الذين يدّعون نسبية جميع المعارف ويقولون: لا توجد قضية صحيحة بشكل مطلق وكلّي ودائمي، أي يمكن أن يقال لهؤلاء: هل هذه القضية القائلة: «لا توجد قضية صحيحة بشكل مطلق» قضية مطلقة وكلّية ودائمية أم هي نسبية وجزئية ومؤقّتة؟ إن كانت صادقة دائماً وفي جميع الحالات ومن دون قيد أو شرط، إذاً، ثبت على الأقلّ وجود قضية مطلقة وكلّية ودائمية. وإذا كانت هذه القضية نسبية، فمعنى ذلك أنّها ليست صحيحة في بعض الحالات، ولا بدّ أن يكون ذلك المورد الذي لا تصدق عليه هذه القضية أمراً مطلقاً وكليّاً ودائمياً[2].

فيما بعد، يقرّر شبهة الشكّاكين كما يلي:

إنّ الشبهة التي تعلّق بأهدابها السوفسطائيون وأصحاب الشكّ وبيّنوها بصور مختلفة مع ذكر أمثلة متنوّعة هي هذه:

أحياناً يحصل للإنسان يقين بوجود شيء عن طريق الحسّ، ولكنّه يلتفت بعد ذلك إلى أنّه قد أخطأ، إذاً، يُعلم من هذا أنّ الإدراك الحسّي لا يتمتّع بضامن لصحّته. ثم تبعاً لذلك يظهر احتمال آخر وهو: من أين لنا أن نُثبت أنّ سائر إدراكاتنا الحسّية ليست خطأ؟ ولعلّه يأتينا يوم ندرك فيه خطأها أيضاً.

وأحياناً يحصل للإنسان اعتقاد يقيني بأحد الأمور عن طريق الدليل العقلي، ولكنّه بعد فترة يفهم أنّ ذلك الدليل لم يكن صحيحاً فيتبدّل يقينه إلى شكّ. إذاً، يُعرف من هذا أنّ الإدراك العقلي أيضاً لا يتمتّع بذلك

---

(١) المصدر السابق ص ١٦٣.
(٢) المصدر السابق ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

الضمان للصحّة، وبهذه الصورة يمتدّ احتمال الخطأ إلى سائر مُدرَكات العقل.

ونتيجة ذلك أنّه لا الحسّ يمكن الاعتماد عليه ولا العقل، وحينئذ لا يبقى للإنسان سوى الشكّ[1].

وضمن جوابه، يقدّم الأستاذ مصباح جوابين أحدهما نقضي والثاني حلّي. أمّا الجواب النقضي فهو كالتالي:

١ ـ إنّ معنى هذا الاستدلال هو أنّكم تحاولون عن طريق هذا الدليل الوصول إلى مقصودكم، وهو صحّة اتّجاه الشكّ والعلم بذلك، وعلى الأقلّ تحاولون بهذه الوسيلة إقناع الطرف المقابل لكم بوجهة نظركم. أي إنّكم تتوقّعون منه العلم بصحّة ادّعائكم، بينما مدّعاكم هو أنّ حصول العلم مستحيل مطلقاً!

٢ ـ إنّ معنى اكتشاف الخطأ في الإدراكات الحسّية والعقلية هو أنّنا نفهم أنّ إدراكنا ليس مطابقاً للواقع. إذاً، لازم ذلك الاعتراف بوجود العلم بخطأ الإدراك.

٣ ـ واللازم الآخر لذلك أن نعلم بوجود واقع لا يطابقه الإدراك الخطأ، وإلاّ فإنّه لا معنى لكون الإدراك خطأ.

٤ ـ وهناك لازم آخر لذلك وهو أنّ نفس الإدراك الخطأ والصورة الذهنية المخالفة للواقع أمر معلوم.

٥ ـ ولا بدّ أن نقبل أيضاً بوجود المخطئ والحسّ أو العقل الذي صدر عنه الخطأ.

٦ ـ إنّ هذا الاستدلال لون من ألوان الاستدلال العقلي و(إن كان هو في الواقع مغالطة)، والاعتماد عليه يعني الاعتماد على العقل وإدراكاته.

---

(١) المصدر السابق ص ١٦٤.

٧ ـ ولا بدّ من الإضافة إلى ذلك أنّ ههنا علماً آخر مفروضاً أيضاً وهو أنّ الإدراك الخطأ لا يمكن أن يكون صحيحاً في نفس الوقت.

إذاً، نفس هذا الاستدلال يستلزم الاعتراف بوجود مثل هذه العلوم. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن إنكار العلم مطلقاً أو حتّى التشكيك في وقوعه؟[١]

أمّا الجواب الحلّي، فهو كما يلي:

كلّ هذه كانت أجوبة نقضية على استدلال أصحاب الشكّ. وأمّا الجواب الحلّي عليه وبيان وجه المغالطة فيه فهو في أن نقول:

إنّ صحّة أو خطأ الإدراكات الحسّية لا يمكن إثباتها إلاّ بأدلّة عقلية وأمّا ما قيل من أنّ إدراك الخطأ إدراك عقليّ يؤدّي إلى سراية احتمال الخطأ إلى سائر الإدراكات العقلية فهو قول غيرصحيح، وذلك لأنّ احتمال الخطأ يقع في الإدراكات النظرية (غير البديهية) فحسب. وأمّا البديهيات العقلية التي تشكّل الأساس للبراهين الفلسفية فهي لا تقبل الخطأ إطلاقاً[٢].

بعد تبيينه لإمكان العلم ووقوعه ووجود اليقين، شرع الأستاذ مصباح في تحقيق مسألة المطابقة تحت عنوان «قيمة المعرفة». فيقول ضمن توضيحه لهذه المرحلة ما يلي:

لقد علمنا أنّ المسألة الأساسية في علم المعرفة هي ما يلي: هل للإنسان قدرة الكشف عن الحقائق والإطّلاع على الحقائق أم لا؟ وإذا كانت له تلك القدرة فمن أيّ طريق يستطيع الوصول إليها؟ وما هو المعيار لتمييز الحقائق من التوهّمات غير الصحيحة والمخالفة للواقع؟ وبعبارة أخرى، فإنّ مسألة «قيمة المعرفة» تشكّل المحور الأصيل لمباحث علم المعرفة، وسائر المسائل تُعتبر من مقدّمات هذا الموضوع أو من توابعه.

---

(١) المصدر السابق ص ١٦٤ ـ ١٦٥.
(٢) المصدر السابق ص ١٦٥.

ولمّا كانت المعرفة ألواناً مختلفة كانت لمسألة قيمة المعرفة أبعاد متعدّدة. ولكنّ الذي يهمّ الفلسفة بصورة خاصّة هو تقييم المعرفة العقلية وإثبات قدرة العقل على حلّ مسائل علم الوجود وسائر فروع الفلسفة[1].

بعد تذكيره بعدم خطأ العلم الحضوري، يطرح مشكل المطابقة وعدمها ضمن دائرة العلوم الحصولية فيقول:

إنّ المشكلة الصعبة في باب قيمة المعرفة هي أنّه كيف يمكن إثبات أنّ معرفة الإنسان مطابقة للواقع؟

ولا تحدث هذه المشكلة إلاّ إذا كانت هناك وساطة بين العلِم ومتعلّق علمه. وبلحاظ تلك الوساطة يتّصف فاعل المعرفة بكونه «عالِماً»، ويتّصف متعلّق المعرفة بكونه «معلوماً». وبعبارة أخرى فإنّ العلم هنا غير المعلوم. وأمّا إذا لم تكن هناك وساطة وقد نال العالِم الوجود العيني للمعلوم فإنّه لن يبقى مجال لمثل هذا السؤال.

إذاً، المعرفة التي تتميّز بشأنية أن تكون حقيقية ـ أي مطابقة للواقع ـ وأن تكون خاطئة ـ أي مخالفة للواقع ـ هي تلك المعرفة الحصولية فحسب. وإذا وصفت المعرفة الحضورية بكونها حقيقية فذلك بمعنى نفي الخطأ عنها[2].

يقسّم الأستاذ مصباح العلم الحصولي والذي يحتاج إلى إحراز المطابقة إلى قسمين أصليّين:

١ ـ البديهيات الأوّلية.

٢ ـ العلوم النّظرية.

بعد ذلك، يبحث مسألة المطابقة ضمن البديهيات الأوّلية وينتهي إلى حلّها ثم يتعرّض لبحث المطابقة في سائر الأقسام الأخرى.

---

(١) المصدر السابق ص ٢٥٠.
(٢) المصدر السابق ص ٢٥١.

ذكرنا إلى حدّ الآن رأيه حول البديهيات الأوّلية وحول أصل وجود عالم الخارج. بعد ذلك، نشرع بذكر آرائه حول مطابقة الذهن للخارج.

مثلما بيّنّا ذلك ضمن جواب التجريبيين، فإنّه يعتبر بأنّ الإدراك الحسّي أضعف الإدراكات وأكثرها تعرّضاً للزلل والخطأ من بين سائر أنواع المعرفة. كما لا يرى بأنّه يكفي لإثبات وجود عالم الخارج[١] ومطابقته مع الذهن. وحول احتياج الحس إلى العقل وإلى البديهيات يقول الأستاذ:

ومن جهة أخرى، فإنّ إثبات مطابقة الإدراكات للأشياء الخارجية (بعد التسليم بوجودها) يحتاج إلى القوانين الفرعية للعلّية، فما دامت هذه القوانين لم تثبت صحّتها فإنّ هذه الشبهة باقية وهي: من أين لكم أن تحكموا بمطابقة إدراكاتنا وصورنا الذهنية للأشياء الخارجية حتّى يمكن عن هذا الطريق معرفة الحقائق الخارجية[٢]؟

وكذلك ضمن حاشيته على نهاية الحكمة، وبعد إلقاء نظرة خاطفة على بحث الوجود الذهني والذي كان منذ زمن الفخر الرازي والمحقّق الطوسي يطرح بالتبع لبحث «زيادة الوجود على الماهية» وبعد تبيينه لمعنى «الوجود الذهني» على أنّه عبارة عن: «ماهية لها نحوان من الوجود، وجود خارجي ووجود ذهني بحيث يطلقون على وجود ماهية الأشياء في الذهن الوجود الذهني» وبعد بيان رأي المخالفين للوجود الذهني القائلين بالشبح أو بالإضافة، بعد كل ذلك يقول:

فعلى المثبتين للوجود الذهني أن يستدلّوا أوّلاً على وجود الذهن والصور والمفاهيم الذهنية، وثانياً على كونها محاكية للموجودات العينية و(كونها) مطابقة لها. وجميع ما تمسّك به لإثبات الوجود الذهني ناظر إلى الجانب الأوّل من المسألة كما تلاحظ من المتن. والحقّ أنّ وجود الذهن

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٤.
(٢) المصدر السابق ج٢ ص ٢٢ ـ ٢٣.

والصور والمفاهيم الذهنية ثابت بالعلم الحضوري ولا يحتاج إلى البرهنة عليه. فما يذكر دليلاً في هذا المجال لا يعدو حدّ التنبيه لأجل لَفْت نظر الغافل ودفع ما ربما يبدو من شبهة. وأمّا إثبات مطابقة الوجود الذهني للخارج فهو أمر وقعت حوله مناقشات عند الغربيين، ولم يحتلّ مقامه بعد في الفلسفة الإسلامية. واكتفى الأستاذ ـ مدّ ظلّه العالي ـ لإثبات المطابقة بردّ القولين الآخرين[1].

يعتبر الأستاذ مصباح بأنّ إثبات المطابقة أمر لازم وانطلاقاً من تعابيره هنا وانطلاقاً من حذفه لبحث «الوجود الذهني» من أبحاث علم المعرفة في كتابه «المنهج الجديد في تعليم الفلسفة» وبالإضافة إلى تأكيده على خطأ الحسّ ومع الأخذ بعين الاعتبار لقرائن أخرى سيأتي ذكرها لاحقاً، يتّضح أنّه يرى بأنّ أبحاث «الوجود الذهني» لا تكفي لحلّ المطابقة. لذا، فإنّه يتمسّك بأصل العلّية وبقوانينها الفرعية. وهذا الأمر في الواقع يعود إلى دقّته المتناهية في طرح أبحاث علم المعرفة.

هذا، ويقول حول المطابقة ما يلي:

وأيضاً ما لم نثبت بفضل قوانين العلّية أنّ علّة الظواهر الإدراكية المختلفة والمتغيّرة والحاكية عن الأبعاد والأشكال المتنوّعة هي أشياء مادّية متناسبة معها، فإنّنا لا نستطيع معرفة صفات وخصائص الأشياء التي هي موضوع التجربة بشكل يقيني حتّى نستطيع الحكم في مجال نتائج التجارب المتعلّقة بها[2].

كما يقول حول الكيف المحسوس ما يلي:

وإثبات وجود الكيفيات المحسوسة خارج ظرف الإدراك ليس بسهولة إثبات الكيف النفساني، لأنّ العلم الحضوري لا يتعلّق بها. وللجواب عن

---

(١) اليزدي، مصباح، حاشية على نهاية الحكمة ص ٦٦.
(٢) اليزدي، مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ج ٢ ص ٢٣.

هذا السؤال القائل: هل كلّ ما ندركه بعنوان أنّه حالات للأشياء المادّية موجود في الخارج على هذه الصورة، أم أنّ أنفسنا ـ نتيجة لمجموعة من الأفعال والإنفعالات الفيزيائية والكيميائية والفسيولوجية التي تجري في الجسم ـ تستعدّ لإدراك هذه الأمور في أعماقها، ولا يمكن إثبات عين هذه الأمور في عالم المادّة؟

للجواب الصحيح عن هذا السؤال لا بدّ من الاستفادة من براهين تؤخذ بعض مقدّماتها من العلوم التجريبية. ويتوقّف الإثبات اليقيني لمثل هذه المقدّمات على تقدّم وتطوّر العلوم المختصّة بها.

فمثلاً، لحدّ الآن لم تُعرف ـ بصورة يقينية ـ ماهية الطاقة وعلاقة المادّة بالطاقة. ولهذا فإنّه لا يمكن عرض تحليل فلسفي يقيني عنها[1].

حاصل الكلام، هو أنّ الأستاذ مصباح يرى بأنّ المطابقة لا تثبت إلا عن طريق أصل العلّية وقوانينها الفرعية ـ من قبيل أصل السنخية بين العلّة والمعلول ـ وذلك ليس بشكل مطلق بل ضمن بعض صفاتها وخصائصها العملية. بالرغم من ذلك، فهو لا يرى بأنّ طريق الواقع مسدودة.

الخلاصة

ضمن خلاصة آراء الأستاذ مصباح، يمكن القول ما يلي: مع الأخذ بعين الاعتبار للشبهات التي ذكرت في هذا الباب، فقد طرح أبحاث علم المعرفة من الأوّل حيث بدأ بالشكّ في كلّ شيء وبطرح مسألة المطابقة ـ حتّى في البديهيات الأوّلية ـ واستمرّ في ذلك وصولاً إلى الحلّ النهائي. كما أنّه لم يكتف في بحث المطابقة، بذكر الأبحاث المرتبطة بـ«الوجود الذهني» للحلّ النهائي لهذا الإشكال، بل ارتكز كذلك على قوانين العلّية.

من بين الإبتكارات التي طرحها ضمن أبحاث علم المعرفة، نذكر تفريقه بين بحثي اليقين والمطابقة وكذلك التحقيق حول مفهوم الكلّي

(١) المصدر السابق ج٢ ص ٢٢٠.

بأسلوب خاص إلى جانب أبحاث مرتبطة بأصل العلّية (أصل العلّية بعنوان قضية حقيقية والرابطة العلّية والمعلولية بين الموجودات بشكل مطلق والرابطة العلّية والمعلولية بين الموجودات المادّية) وإرجاع البديهيات الأوّلية إلى العلوم الحضورية. لكنْ طُرحت إشكالات حول هذا الإرجاع من قبل الناقدين سنذكرها ضمن الخلاصة النهائية ثم نجيب عنها بعد ذلك.

الخلاصة النهائية

مقدّمة

ضمن هذا الكتاب (المجلد الثاني) وكذلك في المجلد الأوّل، تمّ التعرّض إلى السير التاريخي لعلم المعرفة بالشكل التالي:

السير التاريخي لعلم المعرفة في الفلسفة الغربية كمقدّمة لطرح والتعرّف على علم المعرفة في الفلسفة الإسلامية.

السير التاريخي لعلم المعرفة في الفلسفة الإسلامية باعتباره الهدف الأصليّ لتأليف وتدوين هذا الكتاب.

١ ـ ضمن كيفية تشكّل «علم المعرفة» وسيرها التاريخي في الغرب، اتّضح بأنّ هذا العلم كان مطروحاً ضمن الفلسفة الغربية إلى مرحلة الإحياء. لكن بعد ذلك، أصبحت هذه الأبحاث هي النواة الأساسية للأبحاث الفلسفية حيث شهدت هذه الفترة طلوعاً ونزولاً لهذه الأبحاث. لكن إجمالاً نَحَتْ أبحاث علم المعرفة نحو عدم إمكان المطابقة ونحو اليأس وصولاً إلى اليقين بعدم إمكان ذلك (في فلسفة كانط). وهذا يعني ظهور الإسميّة وإنكار المفاهيم الكلّية والقول بأصالة الحسّ الظاهري، والإعتقاد بعدم قدرة الإنسان على إرجاع المفاهيم الفلسفية إلى منشإ انتزاعها، وعدم القدرة على كيفية انتزاع هذه المفاهيم وإنكارأصل العلّية والبديهيات الأوّلية بعنوان كونها قضايا تحكي عن الواقع وتكون مطابقة له، وانحصار المفاهيم في الجانب الذهني، وقولبتها في القالب الذهني، وبالنهاية اعتبار أنّ

المعرفة بالأساس تساوي الذهن، وبالتالي لا يمكن معرفة الخارج والواقع كما هو. هذا الرأي هو حصيلة النتائج الفلسفية التي وصل إليها الفلاسفة الغربيّون من طرح الأبحاث المعرفية.

٢ ـ بالرجوع إلى السير التاريخي لعلم المعرفة في الفلسفة الإسلامية يتّضح بأنّه بالرّغم من أنّ هذا القسم من الفلسفة إلى ما قبل زمن المرحوم العلاّمة الطباطبائي (رضوان الله تعالى عليه) لم تكن هذه الأبحاث قد طُرحت بشكل مستقلّ وبشكل جدّي، بحيث كانت تُطرح بشكل ضمني وتحت عناوين «علم الوجود» لكن بالرغم من ذلك فقد أُشير إلى مطالب يمكن اعتبارها مفتاح حلّ للمشكلات الموجودة ضمن أبحاث علم المعرفة، وهي نفس المطالب التي استُفيد منها فيما بعد ضمن المراحل التالية للفلسفة. وكذلك فإنّ الفلاسفة المعاصرين قد اعتمدوا على هذه المعطيات المعرفية لعرض أبحاث منظّمة ومفيدة؛ بحيث يمكن الادعاء بضرس قاطع بأنّ هذه المعطيات يمكنها أن تكون صِمام أمان لردّ أعوص الشبهات الموجودة في أبحاث علم المعرفة.

بتبيين المبادئ التصورية والتصديقية للمعرفة ضمن الفلسفة الإسلامية، تمّ إثبات أنّ الحسّ الظاهر والباطن والعلوم الحضورية يمكنها بالاستعانة بالحس والخيال والعقل نيل أنواع المفاهيم الماهوية والفلسفية والمنطقية. وعليه، لا وجود لأيّ مشكل يقع في طريق انتزاع المفاهيم الفلسفية. هذا الأمر يوضّح بما لا يدع مجالاً للشك، عدم الحاجة إلى اعتبار «الإطار الذهني المحض» أو قولبتها ضمن «القالب الذهني».

انطلاقاً من تبيين نحو انتزاع المفاهيم الكلّية على أنّها إمّا أن تقع ضمن الجواب عن سؤال «ما هو؟» فتكون مفاهيم ماهوية، وإمّا أن تقع إثر مقارنتها وملاحظة مصاديقها ممّا ييسّر إدراكها وإدراك كونها ليست ماهوية، بل هي مفاهيم فلسفية، وإمّا يقع انتزاعها فقط انطلاقاً من المفاهيم الذهنية، وهي ما يطلق عليها المفاهيم المنطقية، وهذا التبيين يُعتبر خطوة

مهمّة إلى الأمام في طريق علم المعرفة. مع الأخذ بعين الاعتبار لأبحاث الفلسفة الإسلامية يتّضح بأنّ عدم اعتقاد البعض من قبيل هيوم وباركلي بوجود المفاهيم الكلّية لأنّهم لم يفرّقوا بين المفاهيم الخيالية والمفاهيم العقلية من جهة، وبين الخيال المنتشر والمفاهيم الكلّية من جهة ثانية. وعليه، فإنّ عملية التفريق بين هذه الأمور تُبطل رأي هؤلاء بالضرورة.

كما أنّ تقسيم المفاهيم إلى مفاهيم ماهوية وأخرى فلسفية وثالثة منطقية، وإيضاح خصائص كلّ قسم منها، ينفيان أيّ نوع من أنواع الخلط الذي نلحظه في الفلسفة الغربية، كما يتّضح بكلّ جلاء حكايتها للواقع عبر إرجاع البعض من المفاهيم الفلسفية (من قبيل العلّة والمعلول) إلى العلوم الحضورية. وبالنهاية، فإنّ إرجاع مجموعة من القضايا البديهية إلى العلوم الحضورية مثّل الخطوة الأخيرة في طريق حلّ مشكل المطابقة ممّا فتح المجال لطيّ المراحل التالية في هذا المسار.

حاصل الكلام هو أنّ مباني علم المعرفة في الفلسفة الإسلامية لحلّ مشكل المعرفة هو الوصول إلى الواقع وتبيين قدرة العقل على الوصول إلى الواقع، وهي مبانٍ ذات إتقان كاف. مع ذلك، إنّ الضرورة تدعو إلى تكملة النقائص الموجودة في هذا الميدان وأنّ ذلك لا ينفي ما لدينا من نقاط قوة متعدّدة.

ضمن هذه الخلاصة نحاول عرض جملة من الأبحاث تحت عناوين هي كالتالي:

١ ـ تعريف العلم وعلم المعرفة.

٢ ـ إمكان المعرفة.

٣ ـ مبادئ المعرفة وأنواعها.

٤ ـ مفهوم الكلّي.

٥ ـ أنواع المفاهيم الكلّية، المفاهيم الفلسفية، مفهوم العلّة والمعلول.

٦ ـ القضايا والمطابقة.

٧ ـ وجود العالم الجسماني.

٨ ـ المطابقة.

١ ـ تعريف العلم وعلم المعرفة

العلم هو بمعنى مطلق، المعرفة والإدراك، وهو يساوي مطلق الحضور والانكشاف. مع ذلك، ينبغي القول بأنّ العلم لا يكون قابلاً للتعريف الحقيقيّ باعتبار أنّ كلّ التعاريف هي في الواقع من نوع التوضيح اللفظي، أو من نوع إبراز المصاديق، إذ لا وجود لمفهوم أوضح ممّا نفهمه من لفظ العلم.

مع الأخذ بعين الاعتبار لتعريف العلم، يمكن تعريف «علم المعرفة» بأنّه «معرفة أنواع المعارف الإنسانية ومبادئ وأدوات وملاكات تقييمها». ومن هنا، يمكن تبيين النواة الأساسية لعلم المعرفة وتحقيق قدرة العقل على الوصول إلى الواقع.

٢ ـ إمكان المعرفة

إنّ أوّل سؤال يُطرح حول المعرفة مفاده هل إنّ المعرفة والعلم واليقين ممكن منطقياً، أم أنّه إذا دقّقنا في أدوات العلم والمعرفة فإنّه ينبغي منطقياً أن نشكّ في كل ما علمنا به إلى حدّ الآن؟

لقد تمّ طرح جملة من الأسئلة والشبهات حول إمكان العلم من عدمه طيلة تاريخ الفلسفة بحيث شكّ أفراد في إمكان ذلك. لكن مع ذلك، فإنّ أدنى دقّة وتأمّل يُفضي إلى القول بأنّه من المستحيل أن يوجد وأن يتحقّق شكّ مطلق، إذ أنّ من يدّعي الشكّ المطلق لا يمكنه أن يشكّ في شكّه، ثم لو نأخذ بعين الاعتبار العلم الحضوري وسرّ يقنيّته فإنّنا لا محالة نذعن بوجود أمور عديدة هي يقينية وغير قابلة للإنكار تكون موجودة ويكون

وجودها عين الواقع. وبالأساس، يكون الاستدلال على عدم اليقين وعلى الشكّاكية بنفسه متضمّناً لعلوم وأفراد عديدة من اليقين، من ضمنها مقدّمات الاستدلال وشكله وقاعدة «امتناع اجتماع النقيضين».

في الواقع، يكون لمنكر العلم علمٌ بإنكاره وشكّه في العلم نفسه. ومن هذه النقطة يمكن إبراز أنواع عديدة من اليقين لا وجود للشك بها منطقياً. فلا وجود لمجال من الشكّ في وجود أنواع كثيرة من العلوم ومن اليقين التي لا يمكن للإنسان أن يتخلّص منها. أمّا كون أيّ علم يكون مطابقاً للواقع وأيّه يكون قابلاً للشكّ ويكون غير واقعي فهذه مسألة أخرى. مع ذلك، فإنّ هذا القدر من البحث ومن التسليم بجملة من العلوم الحضورية بما هو قسم مهمّ من الحكاية عن الواقع يمكنه أن يسوّغ ويحرز يقينية العلوم البشرية بصورة منطقية.

وهنا سؤال مهمّ آخر يمكن طرحه بعد قبول إمكان العلم واليقين، مفاده كيف يمكن إحراز مطابقة هذه العلوم؟ بعبارة أخرى، ما هو الطريق إلى إدراك مطابقة العلوم للواقع؟ لمعرفة هذا الأمر المهمّ نحتاج إلى الإحاطة بمبادئ العلم وأنواعه وكيفية إحاطة الذهن بها حتّى يمكننا عبر هذا المسار تحصيل معيار صحيح لمطابقة العلوم. وعليه، ينبغي علينا أن نطرح بحثنا هذا ضمن مقامين:

أوّلاً نبحث تصوّرات ومبادئ وأنواع العلم.

ثانيا: نتحدّث عن القضايا وإمكان مطابقتها للواقع من عدمها.

٣ ـ مبادئ المعرفة وأنواعها

في الأحوال الاعتيادية، يكون الإنسان حين بدء ولادته، فاقداً لأيّ نوع من العلوم الحصولية، أو على الأقل يكون إثبات العلم الحصولي بالنسبة إليه أمراً عسيراً. في المقابل، فإنّ العلم الحضوري والإحساس الباطني ليس أنّه غير قابل للإنكار فحسب، بل تكون له قرائن وشواهد عديدة على تأييد

ذلك. من ذلك، نذكر الإحساس بالألم وبالجوع، الذي يرافق الطفل منذ لحظة ولادته.

إنّ شروع الإدراكات الإنسانية يتحقّق مع الحس في حين أنّ الأحاسيس الناتجة من حواسّ مثل اللامسة والباصرة والشّامّة والذّائقة والسامعة كلّ منها توجد تصوّرات وعلوماً بشكل تدريجي (متأخّر) لدى الإنسان. إذ إنّ تعرّف الأطفال التدريجي على المحيط الذي يوجدون فيه، يشهد على ذلك ويؤيّد هذا المدّعى ويستتبع ما يُقال من أنّ فقدان إحدى الحواسّ يفضي إلى فقدان التصوّرات المرتبطة بهذه الحاسّة.

إلاّ أنّ الحواس لا تنحصر في الحواسّ الظاهرة الخمس بل تتعدّى ذلك إلى الحواس الباطنة والعلوم الحضورية بما هي منشأ آخر لتحصيل وتحقيق التصوّرات والعلوم البشرية. إنّ إدراك المفاهيم العقلية لا يحصل بالحسّ وحده، إذ إنّ ما يفضي إليه الحس إنّما هو صورة لها خاصية واحدة أو أكثر، في حين أنّ المفاهيم الكلّية والعقلية مبرّأة من جميع العوارض كما أنّ مفاهيم من قبيل «العدم» أو «الإنسان ذو القرون الأربعة» أو «الغول» هي مفاهيم لا وجود لمبدإ حسّي خاصّ لها بينما تتحقّق إثر تركيب القوّة الخيالية لمفاهيم حسّية، أو إثر فقدان أمور موجودة مع الاستعانة بالعقل لإنجاز هذا التركيب. إذاً، يمكن القول بأنّ العلوم البشرية تبدأ بالحسّ وتستمرّ في التكوّن والتبلور بالاستعانة بأدوات أخرى من قبيل الحس الباطن والعلوم الحضورية والعقل.

هذا، ويكون التحليل التفصيلي لمبادئ المعرفة البشرية وفق الشرح التالي:

إنّ مفاهيم من قبيل البياض والسواد و...؛ والحلاوة والملوحة والمرارة و...؛ والبرودة والحرارة؛ وأنواع الروائح و... تتحقّق بالحواسّ الظاهرية، بحيث لو فُقدت إحدى هذه الحواسّ فإنّ ذلك يؤدّي إلى فقدان جملة

المحسوسات المتحقّقة بها. وعليه، يكون للحسّ دور في تشكّل وتحقّق المفاهيم الحسّية والمفاهيم العقلية.

إلاّ أنّ تحقّق هذا النوع من المفاهيم العقلية لا يحصل إثر تبديل المفاهيم الحسّية إلى مفاهيم عقلية، إذ بعد التحصّل على هذه المفاهيم العقلية فإنّ مفاهيمها الحسّية لا تزال موجودة وحاضرة في الذهن، ونحن نقف على وجودها في أذهاننا، بل إنّ النفس الإنسانية (انطلاقاً من هذه المفاهيم) تتوصّل إلى المفاهيم الكلّية بوساطة قوّة وطاقة نصطلح عليها بالعقل.

إذاً، للحسّ دور إعدادي في إيجاد هذا القسم من المفاهيم العقلية (مفاهيم ماهوية تنشأ عن طريق الحسّ) ويكون مقبولاً القول بأنّ الحسّ هو مبدأ لقسم من التصوّرات البشرية.

كما يوجد قسم آخر من المفاهيم لا ترتبط بالأشياء المحسوسة، بل تحكي عن الأحوال النفسية، مثل مفهوم الخوف والفرح والمحبّة والعداوة. تنشأ هذه المفاهيم بوساطة العلوم الحضورية والتجارب الباطنية ـ بتعبير آخر عن الأحاسيس الباطنية ـ وإذا لم تحصل لنا هذه الأحاسيس فلا نتمكّن من إدراك المفاهيم الكلّية المرتبطة بها.

وعليه، لا يكون للحسّ الظاهري أيّ دور في تشكّل هذا النوع من المفاهيم. إذ إنّ منشأ هذه المفاهيم ينحصر في الحواس الباطنية والعلوم الحضورية حتّى يتمكّن النفس والعقل من إدراك هذه المفاهيم الكلّية.

كما يوجد جملة من المفاهيم لا تكون مصاديقها إحساساً باطنياً ولا أمراً خارجياً، بل إنّ مصاديقها صرف مفاهيم ذهنية باطنية. من ذلك مفاهيم من قبيل مفهوم الكلّي والجزئي لا تنطبق إلاّ على المفاهيم الذهنية. هذا، وإن كان هذا النوع من المفاهيم بالنسبة إلى المفاهيم الماهوية (جملة المفاهيم الحاصلة انطلاقاً من الحسّ) لها حكم المفاهيم الثانوية؛ يعني أنّ الذهن يحصل على المفاهيم الماهوية وحتّى المفاهيم الفلسفية ثم وعلى

وفق هذه المفاهيم وبعد تحليلها يتمكّن من تحصيل هذا النوع الآخر من المفاهيم (المفاهيم الذهنية). مثلاً، إنّ مفهوماً من قبيل «الإنسان» أو «زيد» وهي مفاهيم ماهوية تتحقّق عن طريق الحسّ فهي إذاً مفاهيم أوّلية تستدعي الحصول على مفاهيم «الكلّي» و«الجزئي».

كما تمّ توضيحه سابقاً، فقد اتّضح بأنّ تحقّق هذا النحو من المفاهيم كذلك لا يحتاج إلى الحواس الظاهرية والحواسّ الخمس بشكل مباشر بل هو نوع من الاحتياج غير المباشر وبالوساطة لا يشمل كل المفاهيم بل يخصّ قسماً من المفاهيم المنطقية ترتبط بالمفاهيم الماهوية؛ يعني بعد تبلور جملة من المفاهيم عبر الحسّ الظاهري والعلوم الحضورية تتهيأ الأرضية لإنتزاع هذه المفاهيم بوساطة العقل والذهن البشري. فهذه النوعية من المفاهيم تُنتزع مباشرة من المفاهيم الذهنية.

والآن نصل إلى الحديث عن قسم آخر من المفاهيم البشرية تعدّ أهمّ المفاهيم البشرية باعتبار أنّها تعتبر مبدأ تبلور البديهيات الأوّلية. وهذه المفاهيم هي من قبيل مفهوم العلّة والمعلول والوجود والعدم وأمثال ذلك والتي تسمّى بـ«المفاهيم الفلسفية».

كما أنّ جانباً من هذه المفاهيم يمكن انتزاعه من الموجودات الخارجية كما يمكن تحقّقه بوساطة العلوم الحضورية والأحوال الباطنية والشهودية مثل مفهوم الوجود والساكن والمتغيّر إلى جانب قسم آخر من هذه المفاهيم لا يمكن استحصاله إلاّ بوساطة العلوم الحضورية مثل مفهوم العلّة والمعلول. فلا يمكن استحصال هذين المفهومين عبر الحواسّ الظاهرية إذ لا يمكن للحواسّ إلاّ أن تدرك التقارن والتتالي بينهما، فلا يمكنها إدراك العلاقة والربط الخاصّ، في حين أنّ إدراك هذه العلاقة وهذا الربط الخاص يمكن بكلّ وضوح بوساطة العلم الحضوري.

من الواضح أنّ الإدراك الحسّي (الحسّ الظاهري) ليس له دور في تبلور هذا النوع من المفاهيم، بينما للمفاهيم الحضورية دور أساسي في

تحقّق قسم آخر من المفاهيم؛ يعني أنّ بالعقل والعلم الحضوري، بالتعاون معاً يتحقّق هذا النوع من المفاهيم.

وبالنتيجة، تحتاج أكثر المفاهيم إلى الإدراك السابق لها وإن كانت جملة من المفاهيم ـ على العكس من ذلك ـ يتمّ إدراكها بشكل مباشر فلا تحتاج إلى إدراك شخصي سابق من قبيل مفاهيم العدم و«الإنسان ذو القرون الأربعة» وغيرها. لكن في المجموع، يمكن القول بأنّ شروع الإدراك والمعرفة البشرية ينطلق من الحس.

٤ ـ مفهوم الكلّي

يقسّم الفلاسفة المفاهيم الذهنية إلى قسمين:

أ ـ مفهوم الجزئي، وهو مفهوم قابل للصدق على فرد خاصّ ومعيّن لا يقبل الصدق على غيره، مثل مفهوم زيد وجبل عرفات.

ب ـ مفهوم الكلّي وهو مفهوم يقبل الصدق على أفراد متعدّدة مثل مفهوم الإنسان والجبل والماء والوجود والعلّة.

لنفي أو إثبات مفهوم الكلّي أهميّة خاصّة باعتبار أنّ وجود الفلسفة وحتّى كلّ القواعد الكلّية للعلوم تبتني على قبول المفاهيم الكلّية وتمام القضايا الحقيقية والكلّية والضرورية وكذلك البديهيات الأوّلية البشرية المركّبة من المفاهيم الكلّية.

هذا، ولا يخفى أنّ التفسير الخاصّ الذي يقترحه أفلاطون حول المفاهيم الكلّية يفضي إلى ظهور تفاسير وأبحاث أخرى. إذ يعتقد بأنّ المفاهيم الكلّية هي عبارة عن إدراك حضوري لموجودات مجرّدة وغير ماديّة (المُثُل الأفلاطونية). من جهة أخرى، بدأ إنكار المفاهيم الكلّية منذ زمان بويس وروسلان ـ في القرون الوسطى ـ ثم استمرّ مع فلاسفة مثل آبلار وأوكام بدون أن يكون لهم إصرار على هذا الإنكار. في حين أنّ بعض

الفلاسفة الأنجليزيين هم باركلي ثم هيوم وكذلك الحسيّون كانوا يؤكّدون على هذا النفي.

يعتبر باركلي بأنّ مشكل الفلسفة يعود إلى قبول المفاهيم الكلّية، في حين أنّ نفيها لا يبقي للفلسفة معنى، وهو الأمر الذي غفل عنه. هذا، وإن كان باركلي قد خلط بين «مفهوم الكلّي» وبين «الخيال المنتشر» ممّا يجعل نفيه منصباً ـ في الواقع ـ على الخيال المنتشر لا على المعنى الكلّي.

هذا، ويمكن خلاصة النظريات المطروحة حول مفهوم الكلّي كما يلي:

أ ـ ليس لدينا مفهوم اسمه «الكلّي» والألفاظ التي يقال بأنّها تدلّ على المفاهيم الكلّية في الواقع هي من قبيل المشتركات اللفظية التي تدلّ على أمور متعدّدة مثلاً لفظة الإنسان التي تطلق على أفراد كثيرة هي مثل الأسماء الخاصّة التي يطلقها الوالدان على أبنائهم أو مثل الأسماء العائلية التي يسمّى بها أفراد العائلة الواحدة.

ب ـ التصوّرالكلّي هو عبارة عن تصوّر جزئي مبهم ذي لون باهت بحيث يتمّ حذف بعض خصائص صورته الخاصّة والجزئية حتّى يتمّ انطباقها على أشخاص كثيرين. مثلاً، يمكن أن يقبل تصوّرنا لشخص محدّد ـ بعد حذف جملة من خصائصه ـ الإنطباق على أخيه ثم بعد حذف جملة من الخصائص الأخرى يمكن له أن ينطبق على أفراد آخرين.

ج ـ المفاهيم الكلّية هي موجودات عينية وواقعية ومجرّدة ونورانية بحيث يكون إدراك الكلّيات عبارة عن مشاهدة للمجرّدات وللمثال العقلي (المُثُل الأفلاطونية).

د ـ المفهوم الكلّي نوع خاصّ من المفاهيم الذهنية تتحقّق بوصف الكلّية في مرتبة خاصّة من الذهن بحيث يدركها العقل. وعلى هذا الترتيب، يكون أحد أوصاف العقل أنّه «مُدرِك المفاهيم الذهنية الكلّية». هذه النظرية منقولة عن أرسطو ثم قبل بها أكثر الفلاسفة المسلمين.

تحقيق حول المفهوم الكلّي

تعود النظرية الأولى إلى كون المفاهيم الكلّية هي من قبيل المشتركات اللفظية ـ أو هي في حكمها ـ وتدلّ على أفراد كثيرين. جواباً عن هذه النظرية، من الضروري التفريق بين المشتركات اللفظية وبين المشتركات المعنوية:

المشتركات اللفظية هي عبارة عن لفظ وضع عدّة مرّات لعدّة معانٍ. مثلاً لفظ «عين» وضع للدامعة مرّة وأخرى للجارية وثالثة للجاسوس ورابعة للذهب.

أمّا المشترك المعنوي فهو لفظ وضع مرّة واحدة لعدّة معانٍ بينها جهة اشتراك وتقبل الإنطباق والصدق عليها بمعنى واحد.

كما أنّ أهمّ الفوارق بين المشترك اللفظي وبين المشترك المعنوي هي كالتالي:

١ ـ يحتاج المشترك اللفظي إلى أكثر من وضع، فيما لا يحتاج المشترك المعنوي إلاّ إلى وضع واحد.

٢ ـ يقبل المشترك المعنوي الإنطباق على أفراد لا متناهية فيما لا ينطبق المشترك اللفظي إلاّ على أفراد محدودة وضع لها.

٣ ـ المشترك المعنوي له معنى واحد عامّ لا يحتاج فهمه إلى أيّة قرينة، في حين أنّ للمشترك اللفظي معانيَ خاصّة يحتاج تعيين أحدها إلى قرينة.

والآن وإثر الأخذ بعين الاعتبار لهذه الفوارق، وبعد التحقيق في ألفاظ من قبيل الإنسان والحيوان وأمثالها، يتّضح بأنّ لهذه الألفاظ خصائص المشترك المعنوي لا المشترك اللفظي. إذ لا تحتاج دلالتها إلى وضع متعدّد، كما تصدق على أفراد لا متناهية ولها معنى عام واحد لا يحتاج إلى أيّة قرينة.

وعليه، فإنّ المفاهيم الكلّية هي من قبيل المشتركات المعنوية وليست من قبيل المشتركات اللفظية.

أمّا القول بأنّ المفهوم الكلّي هو مفهوم جزئي مبهم ذو لون باهت وُضع لهذه الصورة ذات اللون الباهت، فهو في الواقع رأي لأولئك الذين لم يتمكّنوا من الإحاطة بحقيقة الكلّية. وعليه، فإنّ أفضل طريق تنيرالسبيل أمام وقوعهم في الخطأ هو تنبيههم إلى وجود مفاهيم إمّا أن لا يكون لها أصلاً أيّ مصداق حقيقي في الخارج (مثل مفهوم العدم والمستحيل) وإمّا أن لا يكون لها مصداق مادّي ومحسوس (مثل مفهوم الله والملائكة والرّوح) وإمّا أن تكون قابلة للإنطباق على المصاديق المادّية والمجرّدة (مثل مفهوم العلّة والمعلول). إذ لا يمكن القول بأنّ هذه المفاهيم هي نفسها تلك الصور الجزئية ذات اللون الباهت. وكذلك المفاهيم التي تصدق على الأشياء المتضادّة مثل مفهوم «اللون» الذي يُحمل على «السواد» كما يُحمل على «البياض» فلا يمكن القول بأنّ البياض لون مبهم بحيث يكون في صورة مطلقة للّون تقبل الصّدق على السواد أو أنّ اللون الأسود يكون ضعيفاً بحيث يصدق على البياض أيضاً.

هذا، وينطبق هذا الإشكال على الأفلاطونيين أيضاً باعتبار أنّ كثيراً من المفاهيم الكلّية من قبيل مفهوم المستحيل ليس لها مثال عقلي حتّى يقال بأنّ إدراك الكلّيات هو مشاهدة للحقائق العقلية المجرّدة.

وكذلك يبدو أنّ كلّ من يعود إلى المفاهيم الذهنية التي لديه يدرك بالعلم الحضوري بأنّ بعض المفاهيم قابلة للصدق على أفراد متعدّدة، وفي المقابل يدرك وجود بعض المفاهيم لا تقبل الصدق إلاّ على فرد واحد وهذه الأمور تتضّح بأدنى تأمّل. كما أنّ من ينكرون مفهوم الكلّي بدورهم يعترفون بحذف المشخّصات وعدم ملاحظة الخصائص وأمثال ذلك. أي أنّهم لا ينكرون إمكان إدراك مفهوم له خصائص قابلية الصدق، وهذا الأمر مع التدقيق أكثر وبعيداً عن تأثير الشبهات المطروحة، يوضّح ذاك المطلب

الذي أُشير إليه سابقاً أي الإدراك الحضوري للمفاهيم ذات القابلية للصدق على أفراد متعدّدة.

٥ ـ أنواع المفاهيم

يقسّم الفلاسفة المسلمون «المفاهيم الكلّية» إلى ثلاثة أقسام هي: المفاهيم الماهوية والمفاهيم الفلسفية والمفاهيم المنطقية. هذا التقسيم الذي هو أحد ابتكاراتهم له فوائد جمّة في علم المعرفة. كما بيّن الفلاسفة المسلمون جملة من الخصائص لهذه المفاهيم.

أنواع المفاهيم الكلّية هي عبارة عن:

أ ـ المفاهيم الماهوية: هي مفاهيم تحصل جواباً عن سؤال «ما هو؟» هذه المفاهيم بنفسها تنقسم إلى قسمين:

١ ـ المفاهيم التي لها تصوّر وتصديق. أي قبل أن نتصوّرها في شكل مفهوم كلّي، يكون لها صُوَرٌ حسّية وخيالية، مثل مفهوم البياض والسواد والجسم والمكعّب والمستطيل والخوف والفرح والحزن.

٢ ـ المفاهيم التي لها مجرّد تصوّر وليس لها صور حسّية ولا خيالية. مثل مفهوم العقل والصورة والمادّة.

ب ـ المفاهيم الناظرة إلى الواقع لكن بدون أن تبرز ماهية الشيء، وواقعها يكون أعمّ من الوجود والعدم، ويكون كذلك شاملاً لصفات الوجود مثل مفهوم الوجود والعدم، والعلّة والمعلول، والوجوب والامتناع، والثبوت والتغيّر، وبالقوّة وبالفعل وأمثالها.

أغلب هذه المفاهيم تحصل إثر المقارنة، يعني أنّ الحسّ الباطني أو الظاهري يستوجب نيل العقل لهذه المفاهيم إثر إجراء المقارنات. مثلاً، حينما نقارن بين النفس والإرادة معاً ونذعن بتوقّف الإرادة على النفس فإنّ العقل ينتزع مفهومي عليّة النفس لمعلولية الإرادة. فغياب هذه المقارنة لا يجعل العقل يهتدي إلى مفهومي العلّة والمعلول.

وكما مرّت الإشارة إليه، فإنّ للحسّ الباطني والظاهري دوراً في تحقّق هذه المفاهيم، كما أنّ مفاهيم من قبيل العلّة والمعلول ونظائرها لا يمكن تحصيلها إلاّ عبر العلم الحضوري.

ج ـ المفاهيم المنطقية: لا تصدق هذه المفاهيم إلاّ على المفاهيم الذهنية فلا تصدق على الموجودات في خارج الذهن. كما لا توجد مصاديقها إلاّ في الذهن. أي إنّ ظرف تحقّق هذه المفاهيم هو الذهن. فالأشياء الذهنية إذاً تتصف بهذه المفاهيم، ولا يوجد لها إيّ ارتباط بالخارج، بل حينما تتحقّق المفاهيم الماهوية أو الفلسفية فإنّ الذهن يحيط بها مع أخذه بعين الاعتبار كونها مفاهيم ثانوية مثل مفهوم الكلّي والجزئي و...

إذا أخذنا هذا التقسيم بعين الاعتبار فإنّه يؤدّي إلى الاحتراز من وقوع كثير من الخلط الذي يمكن وقوعه في الفلسفة. من جهة أخرى، وانطلاقاً من إمكان الإحاطة بالمفاهيم الفلسفية بالاستعانة بالعقل والحس الباطني بحيث لا يكون تحصيلها منحصراً بالحس الباطني، فإنّ ذلك يفضي إلى حلّ مشكل عدم إحاطة الإنسان بوساطة الحس الظاهري بمفاهيم مثل العلّة والمعلول. إذ إنّ العقل وإن لم يكن قادراً بمساعدة الحسّ الظاهري على انتزاع مفاهيم مثل العلّة والمعلول، إلاّ أنّ هذا الأمر المهمّ يتيسّر بمساعدة العلوم الحضورية والإدراكات الباطنية. فلا حاجة إذاً إلى اعتبارها مفاهيم ذهنية ولا حاجة أيضاً إلى القول بعادة الذهنية أو بالقوالب الذهنية، بل إنّ العقل ينتزع هذه الأمور من الواقع ثم يطبقها على الواقع كذلك. كما أنّ تطبيقها على الواقع يحصل أحياناً بوساطة العلوم الحضورية، وأخرى بالبرهان العقلي، وثالثة بالقياس التجريبي.

٦ ـ القضايا والمطابقة

مثلما مرّ ذكره، فإنّ المسألة الأصلية في مباحث علم المعرفة والتي

تعقب بحث إمكان المعرفة من حيث الأهمية، هي مسألة المطابقة. هذا، وينبغي التنبّه إلى أنّ مسائل وجود الموجودات أو عدمها هو غير قابل للبحث على مستوى التصوُّرات؛ إذ إنّ إظهار تقرير حول وجود وعدم الأشياء يتمّ عبر قضايا هي مورد حاجة، لذا يمكن بحث المطابقة أو عدمها ضمن القضايا. إلاّ أنّه باعتبار أنّ القضايا تكون مركّبة من المفاهيم التصوّرية فإنّ البحث حول مبادئ المعرفة وأقسام المفاهيم التصوّرية وأنواع المفاهيم الكلّية السابقة لبحث القضايا يكون قد تمّ الفراغ من بحثه.

قبل الشروع ببحث مطابقة أنواع القضايا من عدمها، إلى جانب البحث عن ملاك المطابقة، تنبغي قبل ذلك الإشارة إلى مدى تأثير العقل والحس في أقسام القضايا والتصديقات.

أ ـ البديهيات الأوّلية: مع الأخذ بعين الاعتبار بأنّ البديهيات الأوّلية يكفي فيها التصوّر الدقيق للموضوع والمحمول للحكم باتحادهما، يتّضح بكلّ جلاءعدم الاحتياج، في هذه القضايا، إلى أيّة تجربة حسّية. إذ لا يحتاج ثبوت المحمول للموضوع إلى أكثر من التصوّر الواضح للموضوع وللمحمول. إلاّ أنّه يمكن احتياج المفاهيم التصوّرية للموضوع والمحمول إلى الحسّ. بينما لا يحتاج التصديق بهذه القضايا والحكم بثبوت المحمول للموضوع إلى أكثر من تصوّر الموضوع والمحمول بدون الحاجة إلى الحسّ.

ب ـ القضايا التحليلية: باعتبار أنّ مفهوم المحمول يحصل نتيجة لتحليل مفهوم الموضوع مضافاً إلى أنّ تحليل المفاهيم هو أمر ذهني لا يحتاج إلى الحس الظاهر، فإنّه يتّضح بأنّ هذا النوع من القضايا كذلك في غنى عن الحسّ والتجربة. كما أنّ كلّ القضايا التي يكون حملها أوّلياً هي من هذا القبيل.

ج ـ الوجدانيات (القضايا التي تترشّح عن العلوم الحضورية): هذا النوع من القضايا هو أيضاً في غنى عن الحسّ الظاهري وعن التجربة. بل

يتمّ إدراك وتصديق هذه القضايا إثر مراجعة الباطن والعلوم الحضورية. كما أنّ المفاهيم التصوّرية لهذا النحو من القضايا لا تحتاج إلى الحسّ الظاهري.

هـ ـ القضايا المنطقية: نظراً إلى أنّ القضايا المنطقية تحكي عن خصائص المفاهيم الذهنية، ونظراً إلى أنّ المفاهيم الذّهنية وخصائصها تكون معلومة بالعلم الحضوري، فإنّ القضايا المرتبطة بها تكون مستغنية عن الحسّ الظاهري وعن التجارب الحسّية.

و ـ التصديق بوجود المحسوسات في الخارج: يمكن القول بأنّ هذا النوع من القضايا يكون محتاجاً إلى الحسّ وإلى التجربة. مع ذلك، لا يمكن القبول بوجود المحسوسات فقط بالاعتماد على الحسّ لوحده. بل من الضروري التعويل على البرهان العقلي إلى جانب أصل العلّية للتسليم بوجودها.

حاصل الكلام هو عدم إمكان تحصيل أي نوع من التصديق عند الاعتماد على الحسّ الظاهري والتجربة الحسّية لوحدهما. بينما هناك عدد غير قليل من القضايا التي تكون مورداً للتصديق واليقين بدون تدخّل للحسّ ولا للتجربة الحسّية. وعليه، يتّضح من هنا مدى أهمّية قيمة العقل والإدراكات العقلية فيما يتّضح مدى تهافت مبنى القائلين بأنّ أساس الإدراكات البشرية يعتمد على الحسّ الظاهري.

بعد تمحيص مقدار تدخّل العقل والحسّ في ظهور التصديقات، يأتي دور بحث مطابقة أنواع القضايا للواقع.

إنّ المشكل الأساسي في باب قيمة «المعرفة» هو كيف يمكن إثبات أو تبيين كون معرفة الإنسان مطابقة للواقع؟ يبرز هذا الإشكال حين تكون هناك وساطة بين العالِم وبين المعلوم. وعليه، فإنّ المعرفة التي يكون شأنها الحقيقة (المطابقة للواقع) وقابليتها للخطأ (مخالفتها للواقع) إنّما هي المعرفة الحصولية. بينما لو اتّصفت المعرفة الحضورية بالحقيقة فلا يعني

ذلك نفي الخطأ عنها. لذا، ينبغي الخوض في بحث أنواع القضايا والتصديقات.

١ ـ الوجدانيات: هي قضايا تحكي عن الأحوال الباطنية والعلوم الحضورية. ضمن هذا النحو من القضايا تكون المطابقة محرزة لأنّ الحاكي والمحكي كليهما حاضران لدى النفس.

٢ ـ القضايا المنطقية: في القضايا المنطقية كذلك يكون الحاكي والمحكي (القضايا الذهنية والمفاهيم الذهنية وخصائصها) كلاهما حاضرين في الذهن. وعليه، تكون المطابقة محرزة أيضاً.

٣ ـ البديهيات الأوّلية: ما ينبغي التركيز عليه في باب المفاهيم التصوّرية للبديهيات هو أنّ العلوم الحضورية يمكنها أن تهيء الأرضية للعقل للإحاطة بهذه القضايا وبمطابقتها لمنشإ انتزاعها. كما يمكن إرجاع سائر المفاهيم الفلسفية كلّ بحسبه إلى البديهيات الأوّلية.

أمّا حول مطابقة هذا النحو من القضايا للواقع، فيمكن الحديث عنه بنحوين اثنين، أو بعبارة أخرى، يمكن بنحوين من البيان تسويغ واقعيتها كالتالي:

أ ـ مسلك القدماء مع تكملته بتقرير جديد.

ب ـ مسلك بعض كبار الفلاسفة وتكملته بالجواب عن الأسئلة المطروحة في هذا المجال.

أ ـ مسلك القدماء مع تكملته بتقرير جديد: يعتقد الحكماء بأنّ هذه القضايا يقينية ومصحوبة بيقينين. يقين بكون «ألف ج» ويقين بأنّه «يستحيل أن لا يكون ألف ج». مثلاً، هناك يقينان ضمن قضية استحالة اجتماع النقيضين: اليقين بأنّه «يستحيل اجتماع النقيضين» وباليقين بأنّه «يستحيل أن لا يكون ذلك صحيحاً». وبوجود هذين اليقينين، لا يكون هناك مجال لاحتمال الخطأ في هذه القضية.

إشكال: هذا العلم هو علم حصولي كما أنّ مطابق ومحكيّ ذلك لا ندركه بالعلم الحضوري، فكيف نطمئنّ إلى أنّ هذه القضايا تطابق الواقع؟ كما يبقى لدينا احتمال مستمرّ مفاده أنّه لو خُلق عقلنا بشكل آخر لحصل لنا فهم بنحو آخر. ومع وجود هذا الاحتمال لا يبقى أيّ يقين بمحتوى أيّة قضية، فلا يتمّ إحراز المطابقة.

جواب: هذا الاحتمال هو احتمال بدوي يرتفع بالرجوع إلى متن القضية؛ يعني أنّه حين نراجع متن القضية فإنّنا نتمكّن من تصوّر الموضوع والمحمول بشكل صحيح، بحيث لا نحصّل اليقين بذلك فحسب بل يكون لنا يقين آخر بحيث يستحيل أن يعتري ذلك أي شك. وهذه الاستحالة تتحقّق بالعلم الحضوري.

بعبارة أخرى، إنّنا نشعر بأنّ العقل يحكم على هذه القضية التي لها هذا الموضوع والمحمول بنفس الشكل الذي يحكم به أي عقل وأيّ ذهن، ويدركها بنفس النحو الذي يدركه العقل (مهما كان النحو الذي خُلق عليه العقل). وعليه، يتسنّى للعقل في كل الأحوال والظروف أن يحكم بالشكل نفسه الذي حكمنا به. فالاختلاف في الخلق وفي الأشكال المختلفة للوجود وللظروف المتغايرة ما دام لا يؤثّر في الفهم الصحيحِ للموضوع والمحمول ولا يضرّ به فإنّ حكم العقل سوف يكون هو نفسه في مختلف الأحوال. يعني أنّ حكم العقل هو نفسه لدى العقلاء المدرِكين وفي كل العوالم الممكنة بحيث يستحيل حصول خلاف ذلك.

الإشكال الثاني: ما لم يُحرز الإنسان المطابقة بالعلم الحضوري فلا يمكن ادعاء المطابقة المنطقية، كما يمكن احتمال خلاف اليقين، فلا يندفع احتمال الجهل المركّب وإن كان احتمالاً ضعيفاً جدّاً لكن مع ذلك فإنّ مخالف اليقين يكون موجوداً ضمن متن القضية.

جواب: أوّلاً يكون اليقين الموجود ضمن القضية دافعاً لاحتمال الخطأ لا أنّه يضرّ باليقين؛ يعني أنّه عند مراجعة متن القضية فإنّ المحتمل هو

الذي ينتفي لا اليقين. هذا الأمر يتّضح في داخل الذهن بمجرّد مراجعة متن القضية.

ثانياً: يبدو أنّ جميع الإشكالات تبتني على افتراض مسبق مفاده أنّه «ما لم يتمّ إحراز وإثبات وتبيين مطابقة القضية عن طريق العلم الحضوري، فلا مفرّ من وجود احتمال الخلاف المنطقي لهذه القضية»، وما لم نتناول هذا الإفتراض بالبحث والتمحيص فلا نتوصّل إلى جواب نهائي لهذا الإشكال.

إلاّ أنّه يمكن بنحو من الأنحاء نقض هذا الإفتراض المسبق، وذلك حين يشكّ الإنسان في كلّ شيء ويقول: «أنا أشكّ في كلّ شيء» فإنّه مهما سعى إلى ذلك فلا يمكنه أن يشكّ في شكّه باعتبار أنّه يعتبر ذلك أمراً مستحيلاً. فلو عرضنا عليه كلّ شبهات الشكّاكين وعلماء المعرفة فإنّه لا محالة يعتبر من المستحيل أن يعرض الشكّ على شكّه هذا. وهذا الدليل هو الذي ارتكز عليه أغستين ودكارت انطلاقاً من «أنا أشكّ فأنا موجود» لينجو من الشكّاكية ومن شرك شبهات علم المعرفة. هذا، ويمكن أن نضيف هنا بأنّ الإنسان مع أنّه لا يلتفت إلى أنّ هذا العلم حضوري لكن مع ذلك لا يحتمل الخلاف المنطقي لذلك. بل يعتقد بأنّ وجود هذا الاحتمال أمر محال. في حين أنّ هذا الإفتراض المسبق يقول: «ما لم يُحرَز العلم الحضوري فإنّ احتمال خلاف هذا العلم يظلّ قائماً». فهذه النقطة دقيقة وجديرة بالاهتمام؛ يعني أنّ الفرق بين إحراز هذا المطلب وهو العلم الحضوري ـ في مقام الإثبات ـ وكون العلم ضمن متن الواقع أمراً حضورياً وإن لم يتمّ إحرازه، مضافاً إلى أنّ مفاد هذا الإفتراض هو مقام الإثبات لا الثبوت؛ لذا، لا مكان لوجود هذا الإفتراض باعتبار أنّ العلم بالشكّ أمر حضوري فلا يُحتَمل خلافه. إذ إنّ البحث هنا لا يتمحور حول وجود العلم الحضوري ولا حول كون العلم حضورياً بل يتمحور حول إحراز العلم في مقام الإثبات. وبالنتيجة، لو تحقّق لدينا علم ما بهذا الوصف بدون أن

نتمكّن من إرجاع ذلك إلى العلم الحضوري فإنّ الارتكاز على هذا الإفتراض المسبق لا يؤدّي إلى الشكّ في هذا العلم. إذ قد لا يكون لنا إحاطة بسرّ يقينية هذا بشكل تفصيلي، لكنه موجود واقعاً سواء أكان هذا السرّ علماً حضورياً أم غيره.

كما أنّ قضايا من قبيل: «كلّ كلّ هو أكبر من جزئه» و«اجتماع النقيضين محال» و«٢ + ٢ = ٤» و«لكل معلول علّة» و«كل ممكن الوجود له علّة» هي قضايا ينفي اليقين بها كل احتمال لخلافها.

وعليه، يمكن اقتراح معيار آخر لليقين ولعدم الشكّ وهو: «كل علم يعبّر عنه بالشك في كلّ شيء»، (يعني أنّه ليس لديه شكّ بل له يقين لا يزول تحت أيّ شرط وظرف كان. وإذا وُجد احتمال ما، فإنّه يكون احتمالاً بدوياً يكفي في دفعه صرف تصوّر الموضوع والمحمول) في هذه الحالة ينفي اليقين كل احتمال حتّى لو لم نتمكّن بشكل واضح من إرجاع هذا العلم إلى العلم الحضوري. إلاّ أنّه لو تحقّق هذا الإرجاع فإنّ المطابقة تكون مؤكّدة كما أنّ احراز ذلك يضفي وضوحاً أكبر لكن مع ذلك فبدون هذا الإرجاع يمكن أيضاً تحصيل اليقين بذلك بحيث لا يحتمل خلافه.

الإشكال الثالث: تنشأ هذه الحالة في البديهيات من جهة أنّ جميع البديهيات بنحو من الأنحاء يتمّ إرجاعها إلى العلم الحضوري. وهذه الحقيقة سواء أتمّ إحرازها أم لم يتمّ ذلك فإنّها تكفي لحل هذا الإشكال. كما أنّ خاصّية العلم الحضوري هي أنّ وجوده يدفع كلّ شكّ. أي إنّ ما يدفع أيّ احتمال لخلافه هو وجود العلم لا إحرازه.

جواب: هذا التوضيح نفسه يُفضي إلى هذا الأمر الذي مفاده أنّ إحراز كون العلم حضورياً مع التنبّه لذلك بشكل تفصيلي هو شيء لا يرقى إليه الشكّ، في حين أنّ ذلك الإفتراض المسبق لا يأخذ في الاعتبار التنبّه التفصيلي لذلك.

ب ـ مسلك بعض كبار الفلاسفة وتكملته: إنّ جميع البديهيات الأوّلية

هي من قبيل القضايا التحليلية التي يترشّح مفهوم المحمول فيها من تحليل مفهوم مواضيعها. مثلاً في قضية «الكلّ معلول علّة» يكون مفهوم موضوعها عبارة عن «الموجود الذي يكون وجوداً مرتبطاً بعلّته» وعليه، يكون مفهوم «الاحتياج إلى العلّة مندرجاً» ضمن مفهوم «المعلول» كما نحيط بالإتّحاد بين هذين المفهومين بالعلم الحضوري بحيث ندرك سرّ مطابقتهما للواقع بشكل حضوري.

إشكال أول: ما ندركه بالعلم الحضوري هو المعلول الشخصي، فكيف يمكن لنا أنّ نعمّم حكمه على كلّ المعاليل بحيث نعتبر أنّ هذا الحكم الكلّي حضوريّ؟

جواب: بالرغم من أنّنا ننتزع مفهوم المعلول من ظاهرة خاصّة ـ مثل إرادتنا ـ إلاّ أنّ هذا الانتزاع لا يحصل من جهة أنّ له ماهية خاصّة (مثلاً كونه كيفاً نفسانياً) بل من جهة كون وجوده مرتبطاً بوجود آخر. وعليه، كلّما تحقّقت هذه الخاصية لحالات أخرى كلّما كان هذا الحكم ثابتاً في حقّها. مع ذلك، فإنّ جملة من الحالات الأخرى يحتاج إثبات هذه الخاصية فيها إلى البرهان العقلي. ومن هنا، لا يمكن إثبات احتياج الظواهر للعلّة بالاعتماد على هذه القضية لوحدها، إلاّ إذا تمّ إثبات الارتباط الوجودي لكل منها بالبرهان العقلي.

وكذلك، إذا كانت هذه القضية تحليلية فإنّ الكلّية بدورها تكون قابلة للحلّ. إذ إنّ معنى المحمول يكون دوماً وفي كل الحالات وضمن كلّ الشروط والأزمنة، واقعاً ضمن معنى الموضوع فلا يكون مقيّداً بأيّ قيد.

الإشكال الثاني: ما يترشّح من هذا التحليل هو أنّ مفهوم المحمول مندرج في مفهوم الموضوع. أمّا كون ما يقع مصداقاً للموضوع ينبغي أن يقع مصداقاً للمحمول فلا يمكن استنتاجه من مجرّد التحليل المفهومي باعتباره قضية أخرى تعود إلى العلم الحصولي وتحتاج مطابقتها إلى الإحراز بوساطة العلم الحضوري. بعبارة أخرى، «كلّما كان مفهومان فيما

بينهما تحليليَّيْن كلّما كانت مصاديقهما هي نفسها» هي نفسها قضية ينبغي - على فرض صدقها - إحراز مطابقتها. إذ على وفق هذا المبنى، ما لم يتمّ إحراز المطابقة بالعلم الحضوري فإنّ احتمال عدم مطابقتها أمر منطقي فيما لا يكون منطقياً اليقين بها.

جواب: هناك فرق بين المصداق وبين المحكي، وما نحتاج إليه في صدق القضايا البديهية أوّلاً وبالذات هو «وحدة المحكي» لا «وحدة المصداق». وبهذا الدليل، تكون هذه القضايا صادقة وإن لم يكن لها مصداق في الخارج، أي أنّ هذه القضايا صادقة على نحو القضايا الشرطية.

إذاً، ما نحتاج إليه في هذه القضايا هو وحدة المحكي، وهو الذي ندركه بالعلم الحضوري، وهذا الأمر يكفي لإحراز المطابقة.

حاصل الكلام، هو أنّ هذه القضية التي مفادها أنّ «محكي موضوع ومحمول القضايا التحليلية واحد» هي قضية حضورية وشهودية يتمّ إحراز مطابقتها بالعلم الحضوري. مثلاً في قضية من قبيل «كل إنسان إنسان» يمكن أن ندرك وحدة المحكي فيها بالعلم الحضوري وكذلك الحال في القضايا التالية: «الإنسان حيوان» أو «كل عريس ذكر». إذ إنّ محكي المحمول هو عين محكي الموضوع، وكلّما كان هناك محكي للمحمول كان هناك محكي للموضوع.

الإشكال الثالث: عند العبور من البديهيات الأوّلية إلى النظريات لا نحتاج إلى البديهيات بعنوان مادّة القياس فحسب، بل نحتاج إليها كذلك بعنوان صورة القياس. ولتحصيل مطابقة النظريات (العلوم النظرية) ينبغي إحراز مطابقة «المادّة» وكذلك مطابقة الصورة إلى جانب شكل القياس. بينما ضمن هذا التحليل فلم يتمّ بحث إرجاع شكل القياس إلى العلم الحضوري. يعني من الضروري الإلتزام بأنّ أشكال القياس بدورها ينبغي أن تكون قضية تحليلية.

جواب: قياس الشكل الأوّل في الاقتراني والقياس الاستثنائي (ضمن

صورتين هما وضع المقدّم ورفع التالي) هي من أشكال البديهي وبالتالي يمكن الالتزام بكونها تحليلية. أي يمكن طرحها بصورة قضية يكون الموضوع متضمّناً لمعنى المحمول. بعنوان مثال، في الشكل الأوّل نقول: «ألف ج» و» ج د» وبالنتيجة «ألف د» فقضية «ألف د» موجودة في ضمن القضيتين السابقتين، فإذا كانت القضيتان الأوليان موجودتين في الذهن فالقضية الثالثة ستكون في الذهن كذلك. والأمر نفسه فيما يخص القياس الاستثنائي.

الإشكال الرابع: تكون القضايا المأخوذة من العلوم والمشاهدات الحضورية معتبرة عند وجود الشهود الباطني، لكن، بعد زوال الحالة الشهودية فمن المنطقي إمكان الشكّ فيها. إذ إنّ المحكي لم يعد له وجود. ففي زمان غياب المحكي لا يحصل لدينا المحكي في الذهن إلاّ عن طريق الحاكي. وعليه، لا يحضر الحاكي والمحكي حتّى نحيط بالمطابقة بالعلم الحضوري. مضافاً إلى أنّ هذه الشبهة المطروحة على مستوى العلم الحضوري لها مجال لطرحها كذلك في العلم الحصولي في الحالات نفسها.

جواب: أولاً هذا الإشكال لا يكون مطروحاً فيما يخصّ قضايا من قبيل «أصل العلّية» والذي يكون لموضوعه ومحموله دوماً مصداقٌ في أذهاننا أو في أنفسنا (مثل النفس والإرادة).

ثانياً: ينصبّ البحث حول القضايا التحليلية والتي دوماً إذا كان موضوعها حاضراً في الذهن فلا بدّ من وجود المحمول في المحلّ نفسه كما أنّ هذا الحضور دائمي يعني أنّ المحكي والحاكي كليهما حاضران في الذهن، كما أنّ مطابقة هذه القضايا محرزة.

ثالثاً: إنّ المشكل الأصلي في العلم الحصولي ينصبّ على عدم حضور المحكي لدى النّفس مطلقاً. يعني أنّنا ما لم نشاهد المحكي بدون وساطة ولو لمرّة واحدة فإنّ مشكل العلم الحصولي يبقى على حاله. لكن لا نحتاج

للحضور الدائم للمحكي حتّى نحرز المطابقة. بعبارة أخرى، فإنّ عدم الحضور المطلق للمحكي يمنع من تحقّق المطابقة، لا أنّ حضوره المطلق والدائم يكون شرطاً للمطابقة.

الإشكال الخامس: يمكن أن يقع الخطأ في العلوم الحضورية على مستوى تفسيرها يعني، عند تبديلها إلى العلم الحصولي من الممكن أن نقع في الخطأ وهذا الأمر يستوجب سراية احتمال الخطأ في القضايا المأخوذة من العلوم الحضورية.

جواب: ينشأ الخطأ في العلوم الحضورية عند تعليل وجود المعلوم بالعلم الحضوري أو حين نريد الإخبار عن جملة من صفات وخصائص المعلوم بغير العلم الحضوري. لكن، إذا أرجعنا ذلك الشيء المُدرَك بالعلم الحضوري إلى العلم الحصولي في هذه الصورة يمكن إدراك الحاكي والمحكي وكذلك المطابقة بالعلم الحضوري. لذا، تكون المطابقة قابلة للإحراز، خصوصاً إذا كان كلٌّ من الحاكي والمحكي موجودين بالعلم الحضوري بدون أن نأخذ بعين الاعتبار للحاكي بعد زوال المحكي، في هذه الحالة يكون لهذه المسألة وضوح أكبر.

الإشكال السادس: لا يمكن اعتبار كلّ القضايا البديهية «تحليلية» ويتمّ إرجاعها إلى العلم الحضوري. مثلاً: «اجتماع النقيضين محال» ليست قضية تحليلية مع أنّها تُعدّ من ضمن البديهيات الأوّلية. على الأقل ليس قطعياً اعتبارها تحليلية. في حين أنّ الحكماء قد قالوا: تحتاج كل القضايا في تحقيق اليقين بها إلى قضية استحالة اجتماع النقيضين.

جواب: أوّلاً لا تحتاج العلوم في تحقيق اليقين بها وفي كونها عين الواقع إلى قضية استحالة اجتماع النقيضين. إذ يكون المعلوم ـ في هذه الحالة ـ حاضراً لدى النفس ولا يمكن الشكّ في ذلك (قد لا يكون الأمر كذلك) أي إنّ هذا الشكّ لا يمكن أن يوجد من أصله، لكن باعتبار آخر، حين يلاحظ الذهن هذا المعلوم الحضوري (يعني حين يُرجعه إلى العلم

الحصولي) فإنّه يحصل على احتمال بدوي، إلاّ أنّه نظراً إلى كون المعلوم حضورياً فإنّه يهمل هذا الشك ويعتبر هذا الاحتمال بدياً.

ثانياً: ليس من المسلّم احتياج كل القضايا إلى استحالة اجتماع النقيضين، إذ إنّ من يقبل باجتماع النقيضين أو من يحتمل إمكان ذلك فإنّه في كل الأحوال يعتقد بأنّ «ألف ج» صحيحة و«ليس ألف ج» صحيحة كذلك. ففي الواقع، إنّه يقبل أمراً ثانياً، إلى جانب ما هو مقبول لدى الجميع، لا أنّه يعني قبول النقيض فإنّه يعتبر أنّ أصل امتناع اجتماع النقيضين غير صحيح؛ لأنّ في هذه الحالة، يكون في الواقع معتقداً باستحالة اجتماع النقيضين لا بإمكانهما.

ثالثاً: هذا المسلك يحلّ المشكل ضمن قسم من القضايا البديهية، أي ضمن القضايا التحليلية. وباعتبار أنّ أكثر البديهيات الأوّلية والبديهيات الرياضية هي قضايا تحليلية فإنّ حلّ هذا المقدار من القضايا يعدّ أمراً ذا أهميّة.

الإشكال السابع: لا تعطينا القضايا التحليلية علماً جديداً، فلا يكون لها فائدة علمية وبالتالي لا يمكنها أنّ تحلّ إشكالات علم المعرفة.

جواب: يمكننا هنا أن نجيب بنفس الجواب الذي اقترحه ابن سينا فيما يخصّ الشكل الأوّل للقياس الاقتراني، والذي مفاده أنّ الفرق بين العلم بالنتيجة ضمن المقدّمات بالعلم بها بعد تشكيل القياس هو في الإجمال والتفصيل بينهما. وكذلك الشأن فيما يخصّ القضايا التحليلية حيث يتحقّق لدينا علم بالمحمول ضمن علمنا بالموضوع، إلاّ أنّ هذا العلم يكون إجمالياً ضمن الموضوع وتفصيلياً ضمن المحمول. فهذا الفرق يكفي لرفع الإشكال. ومن هنا نلاحظ في الرياضيات بأنّنا نمرّ من أمور واضحة وبديهية إلى أخرى أكثر تعقيداً. يعني أنّنا حين نضع جملة من الأمور المجملة والتفصيلية إلى جانب بعضها البعض فإنّ النتائج العلمية الجديدة تكتسب وضوحاً وجلاء آخر.

الإشكال الثامن: تحصل القضايا التحليلية بصرف الاعتبار فهي مرتبطة بالتعريف وبجعل الاصطلاح وكلّ ما كان كذلك لا يمكن أن يخبر عن عالم الواقع. وكل ما لم يخبر عن الواقع لا يمكن أن يكون له صدق أو كذب واقعي. بل يكون صدقه أو كذبه اعتبارياً. وبالنتيجة، لا يمكن أن تخبر هذه القضايا عن عالم الواقع.

جواب: لقد حصلت هنا مغالطة للإيهام بالعكس، أي صحيح القول بأنّ « كل كرة هي كروية الشكل» لكن ليس من الصحيح القول بأنّ «كلّ ما هو كروي الشكل كرة» إذ ما حصل هنا هو شبيه بما ذكرناه. بعبارة أخرى، صحيح القول بأنّ بعض القضايا التحليلية اعتبارية فلا شكّ بأنّه يمكن تكوين قضية تحليلية بشكل اعتباري. لكن ليس من الصحيح القول بأنّ كلّ قضية تحليلية هي بالضرورة اعتبارية. خصوصاً، تلك القضايا التحليلية التي تتشكّل مفاهيمها بوساطة الحسّ الباطني والعلم الحضوري مثل مفاهيم العلّة والمعلول المنتزعة من علاقة النفس بالإرادة. يعني ذلك النوع من القضايا المأخوذة من الواقع والتي يكون محكيّها ومصداقها واقعيين. كما أنّ قياس قضية «كلّ معلول له علّة» مع قضية «ألف ج» والتي لا ندري معنى ألف ولا معنى ج ولكن نظراً إلى أنّنا اعتبرنا بأنّ «ألف يعني ج الذي هو بدوره د» هو في الواقع قياس مع الفارق. فإذا كان صدق القضية الأولى حقيقياً فإنّ صدق الثانية ـ على العكس من ذلك ـ اعتباري.

الإشكال التاسع: إنّ القول بأنّ كلّ النظريات ترجع إلى البديهيات قول مشكل. إذ إنّنا نحتاج إلى حدّ أوسط حتى يحصل الاستنتاج في حين لا يوجد في البديهيات الأوّلية حدّ أوسط مشترك.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الإشكال يرد على المسلكين المذكورين؛ مسلك القدماء وعلى مسلك إرجاع البديهيات إلى العلوم الحضورية.

جواب: أوّلاً: إنّ القول بعدم وجود أوسط مشترك بين البديهيات هو

مجرّد ادّعاء. ثانياً: يمكن تحصيل الحدّ الأوسط نظراً إلى وجود الوجدانيات وضمّها إلى البديهيات الأوّلية. كما أنّ إرجاع الوجدانيات إلى العلوم الحضورية أمر مُحرَز. وعليه، فإنّ هذا الإشكال يرتفع من أساسه.

حاصل الكلام: يوجد هناك طريق موصلة إلى الواقع تكون مبرّأة من الخطأ كما أنّ للعقل القدرة على الوصول إلى الواقع بحيث يمكنه أن يدرك مجموعة كبيرة من الحقائق بوساطة البديهيات الأوّلية والوجدانيات والأشكال البديهية المنطقية.

٧ ـ وجود العالم الجسماني ومطابقة الذهن للواقع

مثلما أشار إلى ذلك ابن سينا وصدر الدين الشيرازي والعلاّمة الطباطبائي، فإنّه لا يمكن التسليم بوجود العالم الجسماني بمجرّد الإحساس بذلك. بل ينبغي أن يثبت ذلك عبر العقل. لكن بما أنّ القياس الذي يُستَفاد منه هنا هو قياس ارتكازي فإنّ القضية التي تشتمل عليه تعدّ من القضايا الفطرية. يعني لا يحتاج الوصول إليها إلى أيّ تأمّل أو تفكير بالرغم من أنّ احتياجها إلى القياس والاستدلال العقلي أمر قطعي.

مثلاً حين نقرّب يدنا إلى النار فإنّنا نحسّ بالإحتراق. فهذا الإحساس يعتبر ظاهرة ويعدّ معلولاً. وبما أنّ لكل ظاهرة ولكلّ معلول علّة، مضافاً إلى أنّ علّة ذلك ليس النفس، فإنّ هذه الظاهرة حصلت بدون إرادة أنفسنا بل تحصل أحياناً خلاف إرادتنا؛ أي أنّه لا فائدة ولا تأثير على ذلك فيما لو كانت لنا إرادة خلاف ذلك أو لم تكن لنا أيّة إرادة باعتبار أنّ هذا الإحساس وهذا الإحتراق يحصل في كلّ الأحوال. وبهذا الدليل يُعلم أنّ علّة هذا الأمر هي أمر برّاني (خارجي) يقع وراء أنفسنا. ونظراً إلى السنخية بين العلّة والمعلول فينبغي أن يكون الأمر الذي يؤدّي إلى هذا الإحساس أمراً متغيّراً أو على الأقلّ ينبغي أن تكون العلّة القريبة والعلّة المعدّة لهذه

الحالة أمراً لها هذه الخصائص. كما أنّ ما له هذه الخصائص يسمّونه المادّة.

بعد إثبات العالم الجسماني والموجودات المادّية يأتي الدور على بحث مطابقة الذهن للخارج ضمن دائرة الصفات والخصائص من قبيل الألوان والأذواق والأبعاد والأشكال والحركة والسكون وأمثال ذلك.

إنّ إثبات مطابقة الألوان والأذواق أمر مشكل، أو على الأقل يمكن القول بأنّه في ضوء هذه الشبهات المطروحة في هذا الموضوع فإنّه لا يمكن إحراز هذه المطابقة إلى حدّ الآن. إلاّ أنّ ما لا يمكن إنكاره هو اختلاف مبدإ ومنشإ الألوان؛ أي أنّه يستحيل أن يكون منشأ الألوان واحداً إذ في هذه الحالة لا يبقى لاختلاف الألوان أيّ معنى.

يمكن إثبات الأشكال والأبعاد والحركة والسكون عبر الاستعانة بأصل العلّية والسنخية بين العلّة والمعلول بحيث يمكن إثباتها إلى حدّ ما فلا يكون طريق وصول هذه الأمور إلى الواقع مسدوداً.

حاصل الكلام، أنّه لا مجال للشكّ في مسألة المطابقة في خصوص هذه الأمور.

المنابع

- آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه، الطبعة الأولى، نشر عالم الكتاب، بيروت ١٤٠٥/ ١٩٨٥.
- ابن سينا، الشفاء، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم.
- ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة العامّة للكتب، مصر القاهرة ١٣٩٢/ ١٩٧٣.
- ابن سينا، النجاة، الطبعة الثانية، المكتبة المرتضوية قم ١٣٧٥هـ ش.
- ابن سينا، رسائل ابن سينا، ترجمة ضياء الدين الدرّي، الطبعة الثانية دار النشر المركزية طهران ١٣٦٠ هـ ش.
- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج١، ٢، ٣، الطبعة الثانية دار نشر الكتاب.١٤٠٣هـ ش.
- ابن سينا، المباحثات، تحقيق محسن بيدار فرد، الطبعة الأولى، دار نشر بيدار، قم ١٣٧١/ ١٤١٣.
- ابن سينا، شرح عيون الحكمة (شرح الفخر الرازي)، الطبعة الأولى، دار نشر الإمام الصادق عليه السلام، طهران ١٣٧٣.
- ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات، تحقيق ميشال مرموجة، الطبعة الثانية، دار النهار، لبنان بيروت ١٩٩١.
- ابن سينا، الحدود أو التعريفات، ترجمة محمد فولادوند، جمعية فلسفة إيران، طهران ١٣٥٨.

- ابن سينا، منطق المشرقيين، الطبعة الثانية، نشر مكتبة آية الله النجفي المرعشي، قم ١٤٠٥ هـ ق.
- الألوسي، الدكتور حسام الدين، فلسفة الكندي، دار الطليعة بيروت ١٩٨٥.
- بدوي، عبد الرحمن، رسائل فلسفية، دار الأندلس، بيروت.
- حنّا الفاخوري، وخليل الجر، تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، ج٢ بمساعدة مؤسسة نشر الكتب التعليمية للثورة الإسلامية، الطبعة الثانية، طهران ١٣٥٨ هـ ش.
- الخواجة نصير الدين الطوسي، أساس الإقتباس، تصحيح موسى رضوي، نشر جامعة طهران، طهران ١٣٢٦هـ ش.
- الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصّل، جامعة طهران وجامعة ماك كيل، طهران ١٣٥٩.
- الخواجة نصير الدين الطوسي، شرح التجريد، تحقيق الأستاذ حسن حسن زادة، نشر جامعة المدرّسين، قم ١٤٠٧هـ ق.
- الخواجة نصير الدين الطوسي، تجريد المنطق، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت ١٤٠٨/ ١٩٨٨.
- السهروردي، أبو حفص عمر، رشف النصائح الإيمانية وكشف الفضائح اليونانية، ترجمة معين الدين، تصحيح نجيب مايل هروي، الطبعة الأولى، طهران ١٣٦٥.
- شيخ الإشراق، مجموعة مصنّفات، ثلاثة أجزاء، تصحيح سيد حسين نصر، جمعية فلسفة إيران، طهران ١٣٩٧هـ ش.
- شيخ الإشراق، ثلاث رسائل، تصحيح نجف قلي حبيبي، جمعية فلسفة إيران، طهران ١٣٩٧.

- الشريف م. م. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج١، مجموعة مترجمين، مركز النشر الجامعي، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مركز التحقيقات الإسلامية، قم.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين، البرهان، تصحيح مهدي قوام صفري، مركز نشر دفتر التبليغ الإسلامي، الحوزة العلمية، ١٣٧١هـ ش.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين، إعجاز القرآن، المؤسّسة العلمية، وفكر العلاّمة الطباطبائي، مركز النشر الثقافي رجاء، ١٣٦٢هـ ش.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الرسائل التوحيدية، الطبعة الثانية، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، قم ١٤١٥هـ ق.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين، نهاية الحكمة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان، ٢٠ جزءاً، الطبعة الثالثة، مؤسّسة مطبوعات اسماعيليان، قم ١٣٣٩/ ١٩٧٣.
- العلاّمة الحلّي، الجوهر النّضيد، نشر بيدار، قم ١٣٦٣هـ ش.
- الغزّالي، المنقذ من الضلال، تحقيق جميل ابراهيم حبيب، دار القادسية، بغداد ١٢٨٧هـ ق.
- الغزّالي، مشكاة الأنوار، تحقيق أحمد شوحان، الطبعة الأولى، مكتبة الثراء، دمشق، ١٤١٤/ ١٩٩٤.
- الغزّالي، ميزان العمل، تصحيح الدكتور سليمان دنيا، ترجمة علي أكبر كيميائي، سروش، طهران، ١٣٤هـ ش.
- الغزّالي، الرسائل اللدنّية، تصحيح أحمد شوحان، مكتبة التراث، دمشق، ١٤١٤/ ١٩٩٤.
- الغزّالي، إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦/ ١٩٨٦.

- الغزّالي، القسطاس المستقيم، تحقيق أحمد شوحان، الطبعة الأولى، مكتبة التراث، دمشق، ١٤١٤/ ١٩٩٣.
- الغزّالي، الحكمة في مخلوقات الله، الأرض والكون والإنسان، تحقيق أحمد شوحان، الطبعة الأولى، مكتبة التراث، دمشق، ١٤١٤هـ ق.
- الغزّالي، الأجوبة القرآنية، الطبعة الأولى، مكتبة التراث، تحقيق أحمد شوحان، دمشق ١٤١٤هـ ق.
- الغزّالي، تهافت الفلاسفة، الطبعة الأولى، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٣.
- الغزّالي، محكّ النظر، تحقيق رفيق العجم، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤.
- الغزّالي، معيار العلم، تحقيق الدكتور علي بوملحم، الطبعة الأولى، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٣.
- الغزّالي، الإقتصاد في الإعتقاد، تقديم علي بوملحم، الطبعة الأولى، دار ومكتبة الهلال،بيروت، ١٩٩٣.
- الفارابي، سياسة المدينة، ترجمة جعفر سجّادي، نشر جمعية فلسفة إيران، طهران، ١٣٥٨هـ ش.
- الفارابي، الفصول المنتزعة، تحقيق فوزي متري النجّار، الطبعة الثانية، دار نشر الزهراء، إيران ١٤٠٥هـ ق.
- الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق البيرنصي نادي، الطبعة الثانية، دار نشر الزهراء، إيران ١٤٠٥.
- الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، الطبعة الثالثة، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ١٩٦٨.
- الفارابي، ثقافات أهبل المدينة الفاضلة، ترجمة جعفر سجّادي، الطبعة الثانية، دار نشر لغة وثقافة إيران، ١٤٠١/ ١٩٨٢.

- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، الطبعة الثانية، دار نشر الزهراء، إيران، ١٤٠٤.
- الفارابي، المنطقيات، تحقيق محمد تقي دانشبجوه والسيد محمود المرعشي، الطبعة الأولى، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٨هـ ق.
- الفارابي، رسالتان فلسفيتان، تحقيق جعفر آل ياسين، الطبعة الأولى، دار المناهل، بيروت، ١٤٠٧/ ١٩٨٧.
- الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، الطبعة الثانية، دار المناهل، بيروت، ١٤٠٧/ ١٩٨٧.
- الفارابي، التعليقات، تحقيق جعفر آل ياسين، الطبعة الأولى، دار المناهل، بيروت ١٤٠٨/ ١٩٨٧.
- الفخر الرازي، معالم أصول الدين، تقديم سميع دعيم، الطبعة الأولى، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٢.
- الفخر الرازي، المباحث المشرقية، مكتبة الأسدي، طهران، ١٩٦٦.
- الفخر الرازي، كتاب المحصّل، تحقيق حسين آتاي، الطبعة الأولى، دار التراث، القاهرة، ١٤١١/ ١٩٩١.
- الفخر الرازي، البراهين في علم الكلام، تصحيح السيد باقر السبزواري، نشر جامعة طهران ١٣٤٢ هـ ش.
- الفخر الرازي، التفسير الكبير، دار الطباعة العامرة بيروت ١٣٥٧.
- الفخر الرازي، شرح الإشارات، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٣.
- الفخر الرازي، المطالب العالية، تحقيق أحمد حجازي السقّا، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧/ ١٩٨٢.
- مصطفى غالب، السهروردي، مؤسّسة عزالدين، بيروت، ١٤٠٢/ ١٩٨٢.

- مصباح، محمد تقي، المنهج الجديد لتعليم الفلسفة، مجلّدان، الطبعة الثانية، مؤسّسة التبليغ الإسلامي، القسم الثقافي، طهران، ١٣٦٦ هـ ش.
- مصباح، محمد تقي، تعليقة على نهاية الحكمة، الطبعة الأولى، مؤسّسة في طريق الحق، قم ١٤٠٥.
- مطهّري، مرتضى، الوحي والنبوّة، الطبعة الثانية، منشورات صدرا، قم ١٣٥٧هـ ش.
- مطهّري، مرتضى، الشرح المبسوط للمنظومة، ٣ مجلّدات، الطبعة الأولى، منشورات الحكمة، ١٤٠٤.
- مطهّري، مرتضى، المجتمع والتاريخ، دار النشر الإسلامية، قم.
- مطهّري، مرتضى، الإنسان في القرآن، منشورات صدرا.
- مطهّري، مرتضى، مدخل إلى القرآن، معرفة القرآن، منشورات صدرا.
- مطهّري، مرتضى، الإنسان الكامل، الطبعة الخامسة، منشورات صدرا، قم ١٣٧٠هـ.
- مطهّري، مرتضى، الفطرة، الطبعة الأولى، منشورات صدرا، قم ١٣٦٩.
- مطهّري، مرتضى، مقالات فلسفية، ٣ مجلّدات، الطبعة الأولى، منشورات الحكمة، طهران، ١٣٦٩.
- مطهّري، مرتضى، مدخل إلى العلوم الإسلامية، منشورات صدرا، قم.
- مطهّري، مرتضى، الإنسان والمصير، الطبعة الثامنة، منشورات صدرا، ١٣٦٨.
- مطهّري، مرتضى، حاشية على المنهج الواقعي، ٥ مجلّدات، منشورات صدرا، قم.
- مطهّري، مرتضى، المعرفة، الطبعة الرابعة، منشورات صدرا، قم، ١٣٦٨.

- مطهّري، مرتضى، مجموعة آثار الشهيد مطهّري، ٧ مجلّدات، الطبعة الثانية، منشورات صدرا، قم، ١٣٧٣.

- الشيرازي، صدر الدين، الواردات القلبية، تحقيق أحمد شفيعيها، جمعية فلسفة إيران، طهران، ١٣٦٠/١٣٥٨.

- الشيرازي، صدر الدين، أسرار الآيات، تصحيح محمد خواجوي، الجمعية الإسلامية للحكمة ولفلسفة إيران، طهران، ١٣٦٠.

- الشيرازي، صدر الدين، كسر أصنام الجاهلية، تحقيق محمد تقي دانشبجوه، مطبعة جامعة طهران، ١٣٤٠/ ١٩٦٢.

- الشيرازي، صدر الدين، المظاهر الإلهية، تحقيق السيد جلال الأشتياني، مطبعة خراسان، مشهد (إحياء المئوية الرابعة لمولد ملا صدرا).

- الشيرازي، صدر الدين، رسائل فلسفية، تصحيح السيد جلال الدين الأشتياني، مكتبة جامعة مشهد، ١٣٩٢هـ ق/ ١٣٥٢هـ ش.

- الشيرازي، صدر الدين، المبدأ والمعاد، تصحيح السيد جلال الأشتياني، جمعية فلسفة إيران، طهران، ١٣٥٤هـ ش.

- الشيرازي، صدر الدين، الشواهد الربوبية، تصحيح السيد جلال الدين الأشتياني، مكتبة جامعة مشهد، ١٣٤٦.

- الشيرازي، صدر الدين، المنطق العصري، (اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية) مؤسّسة منشورات الوعي، طهران ١٣٦٢.

- الشيرازي، صدر الدين، مفاتيح الغيب، الطبعة الأولى، مؤسّسة المطالعات والتحقيقات الثقافية، تصحيح محمد خوجوي، طهران، ١٣٦٣.

- الشيرازي، صدر الدين، العرشية، تصحيح غلام حسين آهني، مكتبة شهريار، أصفهان، ١٣٤١.

- الشيرازي، صدر الدين، إيقاظ النائمين، تصحيح الدكتور محسن مؤيدي، مؤسّسة المطالعات والتحقيقات الثقافية، طهران، ١٣٦١.
- الشيرازي، صدر الدين، تفسير القرآن الكبير، ج٢، ٦، ٧، تصحيح محمد خواجوي، منشورات بيدار، قم، ١٣٦١.
- الشيرازي، صدر الدين، شرح الهداية الأثيرية.
- الشيرازي، صدر الدين، شرح أصول الكافي، تصحيح محمد خواجوي، مؤسّسة المطالعات والتحقيقات الثقافية، طهران، ١٣٧٠.
- الشيرازي، صدر الدين، رسائل فلسفية، تصحيح السيد جلال الأشتياني، مركز منشورات دفتر التبليغات الإسلامية، الحوزة العلمية، قم، ١٣٦٢.
- الشيرازي، صدر الدين، رسالة في التصوّر والتصديق، المطبوعة من الجوهر النضيد، منشورات بيدار، قم، ١٣٦٣هـ.
- الشيرازي، صدر الدين، الأسفار الأربعة العقلية، ٩ مجلّدات، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١.
- الشيرازي، صدر الدين، الرسائل، مكتبة المصطفوي، قم.
- الشيرازي، صدر الدين، مجموعة الرسائل الفلسفية لصدر الدين الشيرازي، تحقيق حامد ناجي أصفهاني، الطبعة الأولى، منشورات الحكمة، طهران، ١٣٧٥.
- الشيرازي، صدر الدين، المسائل القدسية، (الرسائل الفلسفية) تعليق وتصحيح ومقدّمة السيد جلال الدين الأشتياني، منشورات جامعة الإلهيات والمعارف الإسلامية، مشهد، ١٣٩٢، هـ ق.
- ملاّ هادي السبزواري، شرح المنظومة (غرر الفرائد)، منشورات مكتبة مصطفوي.
- ملاّ هادي السبزواري، مجموعة رسائل، تعليق وتصحيح ومقدّمة السيد جلال الدين الأشتياني، جمعية حكمة وفلسفة إيران، طهران، ١٣٦٠.

- ملاّ هادي السبزواري، أسرار الحكم، مع مقدّمة وحواشي الحاج ميرزا أبو الحسن الشعراني، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٦٢.
- المنطق ومباحث الألفاظ، تحقيق مهدي محقّق وهيكو إيزيتسو (مقالة للخواجة)، مؤسّسة المطالعات الإسلامية لجامعة ماك غيل، كندا، طهران، ١٣٥٣.
- نصر، السيد حسين، المعارف الإسلامية في العالم المعاصر، الطبعة الثالثة، شركة الكتب الجيبية، طهران، ١٣٧١.
- نصر، السيد حسين، ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة أحمد آرام، شركة الكتب الجيبية، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٥٢.

يبرز أمامنا نموذج فكري هو المشروع الحداثي الديني، إذ إنّه في الوقت الذي يبادل الأصالة بالسنّة، إلاّ أنّه يسعى من خلال السماح لمفاهيم الحداثة بالعبور عبر ممرّ السنّة، الى تعديل وتطوير تلك المفاهيم، فيقوم بتحويل مصطلحات من قبيل الحريّة، والديمقراطيّة، والعدالة الاجتماعيّة، الى التحرّر، والمساواة، والحاكميّة الدينيّة.

لقد اختار دار الولاء و **المجمع العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي** النموذج الفكري التجديدي العقل والرؤية الكونية للإسلام، كمنظار ينظر من خلاله الى مفاهيم الواقعية، وبلوغ حقيقة، وتفسير القيم المعنوية، (المشروع واللامشروع)، ومن هذه الزاوية فهما ينطلقان باتجاه التنظير والإنتاج الفكري في مجالات الأحكام والثقافة والاقتصاد والسياسة والاجتماع.